

PRESENTACION

INTRODUCCIÓN

Cuando se encargó al Departamento de Sagrada Escritura la organización del «VII Simposio Internacional de Teología», como suele ocurrir en estos casos, la primera tarea que hubimos de afrontar fue el tema vertebral del encuentro. Nos decidimos por el que, seguramente, es el más problemático, el más discutible, pero quizá también el más inaplazable, y uno de los que nos parecía que planteaba horizontes amplísimos al diálogo interdisciplinar, no ya como cuestión propia del Departamento de Biblia e, incluso, de la Facultad de Teología, sino como atañadera a los amplios ámbitos del saber en los que el *texto* representa un elemento básico de estudio.

¡Demasiado tema para sólo tres días de sesiones interfacultativas! Evidentemente, el Simposio ha tenido que moverse en tres dimensiones: la audacia de enfrentarse con el tema; la humildad de no pretender resolverlo; también, la angostura de no poder abarcarlo. Hubiéramos deseado todavía una mayor participación interdisciplinar, pero no había espacio para más: evidentemente la Hermenéutica Bíblica ha sido el eje y el catalizador de los trabajos, pero sostenida y conjugada con la especulación filosófica y teológico-dogmática (especialmente el día 10 de abril), la revisión de los métodos habitualmente empleados en Exégesis Bíblica (día 11), y las relaciones entre Exégesis Bíblica, Sagrada Tradición y Magisterio (día 12). No es cuestión de insistir aquí sobre el esquema y articulación del Simposio, así como de los participantes, que han leído sus ponencias o comunicaciones, o intervinieron de modo oral en las diversas sesiones de trabajo y mesas redondas. A todos ellos va el agradecimiento de esta Facultad, ya que ellos son los autores del presente volumen. El lector puede hacerse una idea breve, pero precisa del conjunto de Simposio por el *Índice General* y el *Índice de Autores de Ponencias y Comunicaciones*. Un recuerdo entrañable va, sin embargo, para el P. Jean Gri-bomont, recientemente fallecido de modo inesperado, cuya ciencia

enriqueció las sesiones del Simposio y cuya humanidad clara se ganó inmediatamente el afecto cálido de los asistentes.

*Exégesis y Hermenéutica en la época de la crítica
histórico-literaria «diacrónica»*

A quienes componíamos el Comité organizador del Simposio de 1985, nos parecería que el punto de partida de nuestros trabajos podía condensarse en el célebre n. 12 de la Const. dogm. *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II¹. Este párrafo del documento conciliar resumía óptimamente el propósito básico de cualquier exegeta —no solamente católico, sino cristiano en general, que admita la Iglesia simplemente como comunidad de tradición²— que ejercitara su oficio de intérprete hasta, más o menos, 1960, cuando la lingüística moderna, especialmente la *Semiótica*, empezaba a interesar seriamente a la Exégesis bíblica³.

En efecto, hasta la segunda mitad de nuestro siglo, las diversas ciencias del lenguaje consideraban que el texto, cualquier texto literario, era portador de un contenido, de un sentido, que había sido intentado por su *autor* y expresado (con mayor o menor perfección) mediante las diversas partes del discurso. Para la interpretación del

1. «Dado que Dios ha hablado en la Sagrada Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, para que el intérprete de la Sagrada Escritura pueda comprender lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con cuidado lo que realmente quisieron decir los hagiógrafos y lo que Dios deseaba manifestar con sus palabras.

Para averiguar la intención de los hagiógrafos es necesario tener en cuenta, entre otras cosas, los 'géneros literarios'. Pues la verdad se propone y se expresa de muy diversas maneras en los diferentes textos históricos, proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. Además, conviene que el intérprete busque el sentido que el hagiógrafo quiso expresar o expresó en circunstancias determinadas, según las particularidades de su época y de su cultura, por medio de los géneros literarios de su tiempo.

Ahora bien, como se ha de leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que se escribió, es necesario atender al contenido y unidad de toda la Escritura para descubrir con exactitud el sentido de los textos sagrados, teniendo también en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. A los exegetas toca aplicar estas normas para comprender y exponer más profundamente el sentido de la Sagrada Escritura» (Concilio Vaticano II, Const. *Dei verbum*, n. 12).

2. Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, Pamplona (EUNSA), 1983, *passim*, especialmente pp. 219-221, 227, 245-265.

3. Cfr. AA. VV., *Exégèse et Herméneutique*, Paris (Edit. du Seuil), 1971, 362 pp.

texto en cuestión esos dos elementos eran los fundamentales. Sin embargo, había otros factores que ayudaban a entenderlo en profundidad: conocimiento de la *lengua* (gramática, lexicografía y semántica), *encuadramiento* histórico y cultural, conocimiento de las circunstancias de sus primeros destinatarios y —muy importante— *investigación de las fuentes*. En grandes líneas esos eran los intereses de la crítica histórico-literaria, frutos decantados de todo un legado de la cultura europea de la Edad Moderna⁴. Bajo el signo de ese legado cultural innegable, inculcaba el Pontífice Pío XII en 1943 a los exegetas católicos «que, como objetivo principal de todos, han de procurar distinguir bien y determinar cuál es el sentido de las palabras bíblicas llamado *literal*. Sea este sentido literal de las palabras el que ellos averigüen con toda diligencia por medio del conocimiento de las lenguas, valiéndose del contexto y de la comparación con pasajes paralelos; a todo lo cual suele también apelarse en favor de la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca en toda su luz la mente del autor»⁵.

Tales objetivos de la interpretación y Exégesis de la Sagrada Escritura venían a coincidir sustancialmente con lo que pocos años después se conocería como visión, análisis e interpretación *diacrónica* del texto: el ideal y meta de la actitud intelectual e investigación era alcanzar lo que el autor había querido expresar y había expresado de hecho en *su texto*. Consecuentemente, los dos elementos fundamentales eran *autor* y *texto*. El sentido dependía exclusivamente de ambos, cada uno a su modo.

Hace tan sólo unos veinticinco o treinta años, en la propedéutica bíblica, Hermenéutica y Exégesis caminaban juntas conceptualmente: la Hermenéutica (con sus dos principales tratados de *Heurística* y de *Noemática*) proporcionaba al exegeta los principios generales y teóricos para su tarea de interpretación y exposición bíblica, labor que, una vez acabada, constituía propiamente la *Exégesis* de un escrito sagrado, o de un grupo de ellos, o bien, la Exégesis de toda la Biblia⁶.

⁴ Cfr. R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l'Exégèse et la Foi?* Paris (O.E.I.L.) 1974, pp. 49-135; J. M. CASCIARO, *Exégesis Bíblica...*, cit., pp. 19-22, 43-50.

⁵ Pío XII, Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 30.IX.1943 (*Enchiridion Biblicum*, n. 550). La traducción, salvo algún retoque, está tomada de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos*, Madrid (BAC) 1955, n. 635.

⁶ Puede verse en cualquier manual católico de Introducción General a la Sagrada Escritura.

La revolución de la Semiótica

Todo el mundo sabe el giro científico que experimentaron las ciencias del lenguaje (Gramática, Retórica, Filología, etc.) con la moderna lingüística de F. de Saussure: él fue el creador de una nueva ciencia del lenguaje cuando comenzó a registrar meticulosamente las reglas por las que los *sonidos* más elementales (*fonemas*) se combinan en toda lengua, según unas *estructuras* no superficiales, para producir un *sentido*.

Si esta revolución lingüística se iniciaba hace ya casi setenta años, sin embargo, la aparición de una rama desgajada de esa lingüística, a saber, la *Semiótica* o *Semiología*, se constituía como ciencia hace sólo un cuarto de siglo y se aplicaba inmediatamente desde los campos del relato profano (la novela rusa, por ejemplo, o el cuento, o los autores franceses de narraciones) a los textos de la Biblia, principalmente a los de carácter narrativo.

Si se nos es permitido recordar, tendríamos que decir, en un intento de resumir al máximo algunos rasgos, que la moderna Semiótica (especialmente la desarrollada por A. Greimas) estudia cómo los *signos* elementales de las lenguas (los *semas*) se combinan, según unas estructuras lógicas y perceptibles, para *producir un sentido*.

Esta moderna disciplina se desentiende de la historia genética de un texto (diacronía), para interesarse sólo —como en general la lingüística estructural— por el texto *prout iacet hic et nunc* (sincronía). De igual modo deja en segundo plano al *autor* del texto, para considerar en primer lugar el *texto* mismo, en el cual «el sentido se produce» por unas combinaciones o juego de contrastes reductibles a estructuras fijas en la lógica interna del texto. Todo ello quiere decir que las palabras independientes (tal como suelen venir, por ejemplo en un diccionario) pierden casi todo su valor, para privilegiar la función que ocupan en la estructura lógica del texto.

Evidentemente que aquí no debemos demorarnos más en estas cuestiones preliminares⁷. Lo que nos interesa, sobre todo, es resaltar el giro hermenéutico que se ha producido: lo importante no es ya lo que el *autor* quiso decir, sino lo que el *mismo texto* dice en virtud de su propia dinámica lingüística, en vías de autonomía del autor. En cambio, aparece también privilegiado *el lector*, en contraste con

7. Cfr. entre otros, A. GREIMAS, *Du sens* 1, Paris (Seuil) 1982. IDEM, *Du sens* 2, Paris (Seuil) 1983. GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles*, Paris 1977.— IDEM, *Analyse sémiotique des textes. Introduction, Theorie, Pratique*, Lyon 1979.

la gramática clásica, en la que prácticamente no se le daba puesto alguno.

Se comprende que tales giros de planteamiento interesaran rápida y vivamente a amplios sectores de exegetas bíblicos⁸, dado que la Sagrada Escritura es, por excelencia, el texto que más compromete al lector, cualquiera que sea la época: en otras palabras, los planteamientos básicos de la reciente Semiótica venían al encuentro de *la lectura actualizada* de la Biblia, la más viva lectura en casi veinte siglos de Nuevo Testamento, y otros cuantos siglos más de Antiguo Testamento⁹.

El rigor del análisis semiótico

Siguiendo la síntesis de R. Laurentin¹⁰ podríamos resumir que la Semiótica —especialmente la greimasiana— alcanza el análisis de las estructuras y mecanismos de funcionamiento lógico mediante los cuales «*el texto produce su sentido*»¹¹. Este análisis de Greimas evita, en parte, el excesivo subjetivismo del *lector* que analiza el texto, ya que el análisis semiótico greimasiano es muy empírico y objetivante y ofrece un patrón muy universal, que impide arbitrariedades interpretativas. En este orden de cosas, la aplicación meticulosa de la semiótica greimasiana es un freno a las posibles subjetividades de una lectura cristiana de la Biblia desenganchada del rigor de la exégesis crítica y/o embarcada en supuestas mociones carismáticas, sin la conveniente discreción de espíritus.

8. Cfr. J. A. VALENZUELA, *El discurso narrativo de los Evangelios*, Tesis Doctoral *pro-manuscripto*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980; AA. VV., *Exégèse et Herméneutique*, Paris (Seuil) 1971: este libro de 363 pp. recoge las intervenciones de un nutrido grupo de especialistas franceses en Sagrada Escritura y en Lingüística, en el «II Congrès National» de la ACFEB, celebrado en septiembre de 1969: este congreso ha sido considerado como el primer gran promotor de la introducción de algunos nuevos métodos de análisis de textos, especialmente de los derivados del estructuralismo lingüístico, en Exégesis bíblica.

9. Cfr. J. M. CASCIARO, *La lectura cristiana de la Biblia*, en «Semanas de Teología Espiritual», Toledo, 6 (1981) 93-112.

10. Cfr. R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l'Exégèse...*, pp. 139-166.

11. Podrían reducirse a cuatro los aspectos esenciales del texto inductores del sentido: a) Ordenamiento del texto, b) Plan o programa de la narración y «modalidades» que la matizan, c) Modelo o patrón en el que se inscriben los «actantes», d) Concepto básico de texto o cuadro semiótico. Cfr. R. LAURENTIN, *o.c.*, pp. 167 ss.

La deshumanización del análisis semiótico

Hay una máxima que repiten muchos semioticólogos y que podría enunciarse así: *Es el texto el que hace al autor y no el autor quien hace el texto*. Como todas las medias verdades, ésta tiene también sus peligros. Es verdad que un texto no es un aerolito caído del cielo, completamente original. No. Los textos literarios tienen su contexto cultural, del que dependen más o menos, y no son un producto mecánico, sino racional, emotivo, volitivo, etc. de su autor, el cual ha tenido sus fuentes de diverso tipo, incluidos los modelos literarios. Pero no es por aquí por donde van los semioticólogos a quienes, al fin y al cabo, sólo les interesa verdaderamente la sincronía. Ellos piensan más bien que los textos tienen su lógica interna, que se independiza del autor, de manera semejante a como los personajes de una novela se rebelan de algún modo contra el escritor.

Tal desinterés por el autor del texto aleja a éste de una consideración «humanística» para acercarlo al empirismo de las ciencias físicas, o a la rigidez de las exactas o lógicas: el sentido del texto no es tanto hijo del autor cuanto un producto quasi material de la estructura del texto y de la lógica interna.

Además, y según se puede desprender ya de lo dicho, la Semiótica se desentiende por completo del problema de la verdad del acontecimiento que es narrado por un texto; aun más, le interesa muy poco el «acontecimiento» que narra el texto, para prestar su atención sólo a las reglas y leyes por las que «se produce el sentido». En esta perspectiva, algunos semioticólogos han podido subrayar que *es el texto el que hace el acontecimiento y no el acontecimiento quien hace el texto*. Es ésta otra media verdad, muy peligrosa si se toma por verdad completa.

Ante tales perspectivas, pues, con sus valores positivos y negativos, el exegeta ha de actuar con una capacidad crítica doble: el dominio *de* los mecanismos del análisis semiótico y el dominio *sobre* las limitaciones de perspectiva de la Semiótica. En definitiva, la revolución de la Semiótica habrá que reducirla a sus justos límites; dentro de ellos proporciona un rigor en el análisis del texto, del que antes carecíamos; pero, si se presenta con carácter de totalidad, el análisis semiótico podría incidir en extremos comparables con el abuso de la lógica en la época de la Escolástica decadente: a fuerza de ingenio lógico podemos caer en el sofismo, o, al menos, en el abandono de la investigación de la Revelación divina para quedarnos en unos campeonatos de ingenios analíticos, cada vez más descarna-

dos, más deshumanizados y más lejanos de la verdad sobrenatural revelada.

LA HERMENÉUTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

Muy poco después de la pequeña revolución de la moderna lingüística estructural, el problema hermenéutico irrumpe con características nuevas en el pensamiento filosófico contemporáneo. Este es también un fenómeno muy importante que afectará inmediatamente a las disciplinas teológicas, entre ellas la Exégesis Bíblica.

Precisamente, en la primera ponencia de nuestro Simposio, titulada *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, el Prof. F. Inciarte, de la Universidad de Münster, comienza haciendo una breve pero sustanciosa exposición de la transformación del concepto de hermenéutica desde una técnica interpretativa de textos literarios y jurídicos a un procedimiento o disciplina filosófica omnicomprensiva. En este último sentido, Inciarte dice que se puede hablar de una Hermenéutica total y que el carácter totalizador de esta Hermenéutica fue ya preconcebido por Nietzsche, cuando éste afirmaba que «todo es interpretación». A partir de ahí, no se trata ya sin más de interpretar textos de tal o cual género, textos dados ya previamente, sino de que el mundo en cuanto tal adquiere el carácter de interpretación. Por este derrotero desaparecen las diferencias entre sujeto y objeto, conciencia y realidad: la misma interpretación viene a ser parte de lo interpretado.

En Teología católica, la incidencia de tal perspectiva fue nula en su época. Las ideas iban viviendo en ámbitos mucho más estrictamente filosóficos. Por un lado, si yo he interpretado bien al Prof. Inciarte, la concepción de una hermenéutica total se continúa en la sofística protagórica de la identificación entre *ser* y *aparecer*. En otra dirección, la hermenéutica totalizante habría que detectarla en el inicio del teorema del *círculo hermenéutico* de Heidegger y ver cómo culmina en la sistematización de Gadamer. Inciarte también apunta las convergencias de ambos desarrollos con algunos pragmatistas americanos, como Dewey y Quine. Pero desde la visión y el interés de la Exégesis bíblica, en mi opinión, el pragmatismo aludido por Inciarte, carece de incidencia comparado con el influjo de Heidegger y de Gadamer en Exégesis Bíblica y en Teología dogmática.

Particularmente relevantes para los organizadores del Simposio, nos resultan las consideraciones de la segunda parte de la exposición de F. Inciarte, sobre todo aquellas en las que vuelve a plantear la importancia de la vieja distinción, ya elaborada por Platón y Aristóteles, entre sujeto y predicado. Por esa línea se llega al esencialismo aristotélico, es verdad, pero sin éste no se ve cómo pueda mantenerse la vigencia de conceptos tales como individuo, identidad, objetividad, etc., sin los cuales no se abre por ahora perspectiva para una elaboración teológica ni una Exégesis coherente de los escritos bíblicos.

El diálogo interdisciplinar desde el punto de vista de la hermenéutica

Por indisposición del Prof. P. Toinet, el segundo trabajo leído en el Simposio fue el del Prof. L. J. Elders, del Seminario de Rolduc (Holanda) y del Centro de estudios Tomísticos de Houston (U.S.A.). El lector podrá fácilmente comprobar la habilidad y maestría con que el Prof. Elders planteó el diálogo interdisciplinar entre Filosofía, Teología y Exégesis Bíblica. De alguna manera retoma brevemente la historia del problema de la Hermenéutica, complementándose así con el trabajo que acabábamos de escuchar al Prof. Inciarte, para extenderse y profundizar en la problemática hermenéutica después y a consecuencia de Heidegger y Bultmann, y ocuparse, con particular interés, de la situación planteada por H. G. Gadamer y sus incidencias en la comprensión del dogma y de los escritos sagrados. Sería demasiado prolijo resumir la enjundiosa exposición de Elders. Séame permitido, sin embargo, citar aquí unas líneas de sus últimas páginas, que tienen carácter conclusivo y de recapitulación: «Una reflexión sobre el carácter propio de la teología de la fe ayudaría también a ver los límites en la aplicación de la hermenéutica, tal como la ve Gadamer, al trabajo teológico. Aunque es verdad que la Revelación se insertó en la historia, no se puede reducir su contenido a un devenir histórico. La Iglesia cree que la Revelación que nos fue dada en momentos precisos de la historia comporta un mensaje, una doctrina. Se trata de verdades lógicas precisas (...) Hace falta, pues, insistir en lo absoluto de la fe y en el sentido definitivo de Jesucristo y de la doctrina de la fe. Sin embargo, se puede admitir que, a lo largo de su peregrinar por la tierra, la Iglesia, gracias a la ayuda del Espíritu Santo, en las diferentes circunstancias de sus contactos con

el mundo y la historia, puede poner de relieve de un modo nuevo ciertos aspectos del depósito de la fe, sin por eso abandonar jamás lo conocido una vez como revelado. En este plano, y dentro de sus límites, la hermenéutica puede ofrecer alguna ayuda a la labor teológica, aun cuando se rechacen los presupuestos filosóficos que la enmarcan. No se podría, sin embargo, interpretar la Revelación cristiana como si fuera un acontecimiento lingüístico, ni considerar el mensaje cristiano como un más allá, del cual las diferentes fórmulas dogmáticas no serían sino aproximaciones titubeantes y cambiables según la situación histórica».

Los trabajos de F. Inciarte y L. J. Elders habían planteado las cuestiones básicas y sintéticas de la metamorfosis de la antigua Hermenéutica bíblica y literaria en la Hermenéutica filosófica como interpretación total de la realidad, sobre todo en amplios sectores de la filosofía de los dos últimos siglos. Ahora, una serie de comunicaciones, como las del Prof. U. Ferrer, de la Universidad de Murcia, y C. Ortiz de Landázuri, de la Universidad de Navarra, ahondaban respectivamente en *Algunas claves de la hermenéutica de Gadamer* y en *Hermenéutica «versus» semiótica en la pragmática trascendental de la acción de K.O. Apel*. En ambos estudios la investigación se profundiza y se llega a niveles de alta especialización, donde el diálogo interdisciplinar con los biblistas, patrólogos y otros cultivadores de las ramas de la Teología menos especulativas se hacía tanto más difícil cuanto interesante. U. Ferrer concluye, entre otras cosas que «la comprensión de lo que Dios ha revelado, tal como lo proclama la Iglesia Católica, sólo es posible desde una concepción acerca del significado lingüístico, con tal que éste no quede absorbido por una total historicidad y mundaneidad (...). Las exigencias morales fundadas en los fines del ser del hombre, así como el plan de salvación dispuesto por Dios desde la eternidad, se revelan en el tiempo sin estar sometidos a la temporalidad». Por su parte, C. Ortiz de Landázuri somete a una exhaustiva crítica la pragmática trascendental de la acción formulada por K. O. Apel. Los estudios de este último, sin embargo, son demasiado recientes todavía y no han incidido directamente —al menos que yo sepa— en ningún exegeta. Pero tal circunstancia no quiere decir que no pueda ocurrir en un futuro, si bien es verdad que la atracción que pueda suponer el radicalismo hermenéutico de Apel y su visión de totalidad, quizás quede contrastado por la complejidad de sus propias correcciones y contracorrecciones, que forman un enmarañado mundo demasiado teórico para el talante más concreto que solemos adoptar los escrituristas.

Un cierto relax de los cerebros representaron las comunicaciones de los Profs. J. Chapa y C. Izquierdo, ambos de la Universidad de Navarra. Cada uno estudió un caso relevante de esfuerzo hermenéutico en la larga historia del pensamiento. El Prof. Chapa nos hacía remontar hasta el filósofo neoplatónico Salustio, a mediados del siglo IV¹², en cuya obra *Peri Theôn kai kósmou* aborda con bastante claridad la exégesis alegórica, a partir de una interesante comprensión del mito. Salustio fue un rezagado defensor de la vieja religión helena, que se dio cuenta de las dificultades hermenéuticas que planteaba en su época la permanencia de la poética mitológica de los antepasados. El Prof. Izquierdo nos hacía dar un salto adelante de dieciséis siglos para exponer que la crítica del historicismo bíblico de A. Loisy, que hace M. Blondel en *Histoire et Dogme*, tiene consistencia *a se*, y no debe dejarse al olvido, independientemente del pensamiento y método blondeliano en su conjunto.

HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA

En cualquier caso, el primer día del Simposio, empezado en las primeras horas del día 10 de abril, fue denso de trabajo y pensamiento. Ya he dicho que el Prof. P. Toinet avisó desde París de su pasajera indisposición, pero envió el texto de su ponencia, *Hermenéutica y Teología*, que, indudablemente afrontaba uno de los platos más fuertes del Simposio. Con ella se iniciaba una importante transición hacia la especulación teológica. Toinet ofrecía un terreno básico para el diálogo. La Teología católica actual, planteaba el Prof. del Grand Séminaire de Paray-le-Monial, no puede soslayar las corrientes de pensamiento, sistemático o no, que propugnan una cierta hermenéutica de la existencia humana. A título de ejemplo, son evocados diversos patrones de hermenéutica de la existencia con los que la exégesis bíblica contemporánea ha de enfrentarse: de Aristóteles a Gadamer, de Thévenaz a Ricoeur. El centro del estudio del profesor Toinet discurría, sin embargo, en torno a la misión de la Iglesia de recibir y explicar la Revelación. En esa tarea se hacía preguntas básicas como: ¿cuál es la unidad interior en la diversidad de los

12. El título de su comunicación es *Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica*.

libros inspirados (...)? ¿Cuál es el sujeto interpretador capaz de alcanzar la amplitud de espíritu y profundidad que posee la Revelación cristiana? En las respuestas se planteaban las tareas específicas de la *hermenéutica comunitaria católica* y de la individual, que se apoya en los saberes especulativos y críticos, así como sus mutuas relaciones. Quedaba abierta la cuestión del carácter normativo de una hermenéutica oficial y su compatibilidad con la pluralidad de lecturas de la Biblia. Este tema central en la exposición de P. Toinet encontraría clarificaciones en la ponencia de G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura*, que sería leída dos días después. P. Toinet, sacaría, finalmente, algunas consecuencias y aplicaciones de ese tema central de su exposición: ¿puede proponerse y concebirse una *hermenéutica del conflicto*, puesto que observamos que, de hecho, existe un fenómeno generalizado de conflicto de hermenéuticas? La tarea está abierta al intento de integrar en *lo universal católico* todos aquellos valores (intelectuales, morales, prácticos) que puedan ser integrados, de modo que se prepare «la recapitulación de todas las verdades en la Persona del Verbo Encarnado, único exegeta humano-divino del misterio del Padre. Aquí radica la cuestión ecuménica por excelencia».

Los problemas fundamentales planteados por P. Toinet, fueron, de alguna manera, continuados y ahondados especulativamente por el Prof. A. Ziegenaus, de la Universidad de Augsburg, en su comunicación *La superación de la «diferencia hermenéutica», tarea de la Teología*. La cuestión que planteaba el Dr. Ziegenaus podría resumirse en esta pregunta doble: ¿Cómo superar, en la Hermenéutica, la cuestión de la diferencia fundamental (Grunddifferenz) entre las épocas históricas? O, mirado desde otro ángulo: ¿Pueden los viejos dogmas formularse de nuevo? Para el historicismo nunca es posible alcanzar una perfecta comprensión de una época pretérita. De ahí que no existan verdades eternas, etc. El anti-historicismo postula la total inmovilidad de la verdad. Es evidente la unilateralidad de ambas posiciones contrarias, pero la solución no es fácil. Con frecuencia, un concepto-palabra de una época no significa lo mismo para los hombres de otra. El problema es viejo y se lo encontraron ya los padres de los primeros concilios ecuménicos, que emplearon palabras y conceptos no expresamente contenidos en la Sagrada Escritura, como persona, natura, homousios, etc.

Tanto en el ámbito jurídico, como en el teológico, etc., se han intentado resolver tales dificultades de modo más o menos feliz. Pero no se han encontrado las claves ni las reglas fijas que garanticen

la correcta aplicación de un método hermenéutico que resuelva la cuestión, ni siquiera el redescubrimiento por Gadamer de la *Horizont-verschmelzung*, la convergencia de distintos horizontes, que, en realidad, ya lo aplicaban los juristas de la época romana. De ahí que, concluye Ziegenaus, haya que postular, desde la experiencia histórica, la necesidad de la función hermenéutica de la Iglesia, capaz de superar las diferencias, incluso las llamadas fundamentales.

Muy densos de pensamiento habían sido los trabajos de los profs. Toinet y Ziegenaus, que planteaban cuestiones de fondo y genéricas. Un cierto cambio de focalización, de horizontes más concretos, representaban las comunicaciones de los profs. J. M. Odero y J. L. Lorda, ambos de la Universidad de Navarra. El primero, a partir de algunos casos concretos de exégesis de textos bíblicos (principalmente Mt 4,5-7; Lc 4,9-12) va haciendo aflorar agudas observaciones en las que se articulan las relaciones entre la fe, la sana erudición científica, y las «lecturas» capciosas de los textos bíblicos, que siempre se han producido, desde las tentaciones de Jesús en el desierto hasta nuestros días. Recordemos que el título de esta comunicación reza así: *El debate de Jesús con Satán (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12): Cuestiones teológicas sobre fe y hermenéutica*. Con ingenio, amplia base cultural y buen humor, el Prof. Odero llama la atención sobre la manipulación interpretativa de la Sagrada Escritura en todos los tiempos.

Por su parte, el Prof. J. L. Lorda hace una breve y jugosa exposición, más bien desde el punto de vista de la Teología Fundamental. El talante de la exposición de Lorda es muy distinto al de Odero. Se agradece esa variación de estilo. El Prof. Lorda, que se mantiene en un aire transcendente, concluye: «El mismo dato que impide que la exégesis científica desempeñe un papel absolutamente hegemónico (...), el hondo sentido cristiano sobre la Providencia —que intuye en la historia el querer de Dios— lleva a considerar hoy como un cierto signo de los tiempos la pujanza y logros de esa ciencia (...). Por eso me parece importante que la hermenéutica científica, al mismo tiempo que toma conciencia de sus límites, tome conciencia también de su grandeza».

Este capítulo que, un tanto convencionalmente, hemos llamado «Hermenéutica y Teología» se cierra, y con él el primer día de nuestro Simposio, con la comunicación del Prof. J. L. Illanes, *Hermenéutica bíblica y Praxis de liberación*. El Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra advierte que, dentro del amplio espectro de las teologías de la liberación, él se va a fijar principalmente en los escritos de Gustavo Gutiérrez y de los que, puede

decirse, han continuado su línea. No es fácil elaborar una síntesis de los principios hermenéuticos de esta nueva corriente religioso-política. Sin embargo, algunas expresiones pueden ser sugestivas, apuntando a actitudes-clave. Por ejemplo, respecto a la palabra contenida en la Sagrada Escritura, afirma Clodovis Boff: «no es ya un mundo que hay que ver, sino unos ojos para ver; no es un paisaje, sino un ver; no es una cosa, sino una luz»¹³. Ignacio Ellacuría distingue en la hermenéutica «las fuentes» y «el lugar». Las «fuentes» vienen a ser la materialidad de los textos sagrados, pero éstos no pueden ser entendidos fuera del «lugar». Según sintetiza Illanes en su comunicación, para esta teología de la liberación «la Palabra (contenida en la Biblia) está dirigida a los pobres y sólo desde ellos puede ser leída (...). La Escritura debe, en suma, ser interpretada desde la experiencia de la opresión socio-política y de las ansias de liberación que de ella dimanar».

La crítica del Prof. Illanes a la hermenéutica bíblica de la liberación tal vez la podemos tomar, simplificada, del siguiente párrafo, al final de su comunicación: «la política no es la dimensión radical ni la dominante del existir humano y no es, por tanto, la perspectiva última desde la que juzgar el sentido y valor de nuestras actitudes, ni la clave hermenéutica para interpretar todo el conjunto de la realidad. La liberación, entendida como meta hacia la que la historia política tiende, es pues un tema para la teología; más aún, una perspectiva que ayuda a explicitar contenidos del mensaje cristiano que de otra forma podrían pasar inadvertidos. Pero no es la perspectiva desde la que quepa enfocar el entero trabajo teológico y proceder a la desvelación del sentido del mensaje cristiano y de todos y de cada uno de los textos a través de los cuales nos ha sido transmitido».

PERSPECTIVAS Y MÉTODOS TÉCNICOS DE LA EXÉGESIS CIENTÍFICA ACTUAL

De ese modo podría titularse el complejo conjunto de trabajos que ocuparon intensamente el jueves 11 de abril, desde las primeras horas de la mañana hasta la noche. Se había previsto que fuera

13. C. BOFF, *Teología de la política*, Salamanca 1980, p. 261.

la jornada más estrictamente centrada en los problemas directos de la interpretación de los textos bíblicos.

Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica

Así rezaba el título de la ponencia del Prof. M. Pérez, Director del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, la cual venía como a aglutinar una primera fase de este día pues, en efecto, otras comunicaciones completarían el planteamiento nuclear de la exposición de M. Pérez, como serían las presentadas por A. del Agua y L. Díez Merino, discípulos inmediatos del reciente fallecido Prof. Alejandro Díez Macho, de quien el que suscribe, íntimo y antiguo colega suyo, pronunció unas entrañables palabras de recuerdo y elogio.

Pero no sólo los discípulos directos del Prof. Díez Macho, sino otros discípulos menos directos, también contribuyeron, con sus comunicaciones, a ampliar y precisar el ámbito del *deráš* judaico en la configuración literaria y teológica de los hagiógrafos neotestamentarios, como fueron la comunicación de A. Fuentes y de F. Varo.

Refirámonos, primero, al trabajo del Dr. Miguel Pérez. Asume plenamente los conceptos formulados por A. Díez Macho en su artículo ya clásico y programático *Deráš y Exégesis del Nuevo Testamento*¹⁴: «En cuanto búsqueda o investigación del sentido de la Biblia, *deráš* es lo mismo que exégesis; en cuanto utilización de unos procedimientos determinados, *deráš* es lo mismo que hermenéutica: es la hermenéutica antigua de los judíos y de los cristianos primitivos procedentes del judaísmo». De ahí que M. Pérez parta, como de un principio para su estudio, de que al ser el *deráš* la hermenéutica con que los hagiógrafos neotestamentarios leyeron el AT, e incluso «leyeron» a Jesús de Nazaret, el *deráš* debe ser también para nosotros camino acertado para acercarnos a ambos Testamentos, puesto que nos ofrece la mentalidad y las técnicas hermenéuticas básicas de los judíos, convertidos o no al cristianismo.

Una vez establecido este punto de partida común a judíos y cristianos, M. Pérez distingue y desarrolla dos partes en su ponencia: *Primera*, la que podemos llamar hermenéutica *derásica* típicamente judaica, con tres niveles: el de los axiomas o convicciones profundas,

14. Publicado en «Sefarad» 35 (1975) 37-89.

el de los procedimientos o técnicas exegéticas, y el de los géneros u obras literarias. La exposición de estos tres niveles derásicos es preciso leerla en el trabajo del ponente, lleno de sugerencias interesantes, que parten en gran medida de las enseñanzas del llorado maestro Díez Macho, pero que son inteligentemente desarrollados por el fiel discípulo M. Pérez. La *Segunda* parte del trabajo aborda una selección de ejemplos de textos neotestamentarios donde la exégesis derásica judaica se aplicaba por los hagiógrafos neotestamentarios, pero con la iluminación de la luz del acontecimiento nuevo que es Jesucristo, cumplimiento de la promesa y esperas veterotestamentarias. M. Pérez va haciendo notar los cambios que el *derás* cristiano introduce en el antiguo *derás* judaico y extrae oportunas consecuencias para la tarea actual de la exégesis católica y para un amplio diálogo ecuménico.

En línea de complementaridad con la ponencia de M. Pérez podemos considerar la del Dr. A. del Agua, del C.S.I.C., Madrid, *El papel de la «escuela midrásica» en la configuración del Nuevo Testamento*. El Autor parte de la observación, para él evidente, de que «el conjunto del NT muestra una profunda elaboración de la tradición veterotestamentaria, que no ha podido ser fruto de la casualidad ni de personas aisladas». Para dar razón de tal elaboración, A. del Agua piensa que «hay que suponer con todo fundamento que grupos de investigación llevaron a cabo la trasposición de la tradición veterotestamentaria en función de Jesús de Nazaret». En esa perspectiva A. del Agua intenta rastrear, a través de variados textos (Act 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16; Mt 13,51-52; Ioh 5,39; 1 Cor 12,28 ss.; Eph 4,11; 1 Tim 1,7 etc.), que debieron existir desde los primeros tiempos cristianos grupos o escuelas que realizaron la tarea de investigar y estudiar las Escrituras. A tales grupos piensa que puede aplicarse la noción de *papel social* (tal como lo entienden muchas corrientes sociológicas actuales), en concreto el concepto de *papel social intelectual*. Serían precisamente esas «escuelas» *más* o *menos midrásicas* las que habrían constituido el «Sitz im Leben» de la primitiva Iglesia y en las que se habría configurado, literaria y teológicamente, el Nuevo Testamento.

Como el lector podrá ver en el trabajo del Prof. A. del Agua, éste busca una línea de investigación, o quizá mejor, busca una convergencia de líneas ya aparecidas: la perspectiva derásica de Díez Macho, Le Déaut, Mc Namara, Bonsirven, etc.; la línea ya iniciada por K. Stendahl en la formación del primer Evangelio, y algunos aspectos de las recientes corrientes de exégesis sociológica, sobre todo alemana. Se trata, pues, de un intento de comprensión de la formación

del N.T. que tiene, en parte, apoyaturas ya comprobadas, junto con presupuestos que necesitan ulteriores investigaciones en diversos sentidos. En cualquier caso estamos todavía en los inicios de unos intentos sugestivos y discutibles, al mismo tiempo, que reclaman también una expectativa esperanzada y cautelosa.

Un fuerte subrayado de la actitud y método midrásico en la tarea de la exégesis cristiana es mostrado por el Prof. A. Fuentes Mendiola, de la Universidad de Navarra, en su comunicación *Presupuestos teológicos del midrash judaico*. Sigue, claramente, la línea hermenéutica que ya hemos visto anteriormente en M. Pérez, aunque con otra línea argumental muy diversa. Principios hermenéuticos que acentúa A. Fuentes son que el método midrásico judaico y primitivo cristiano debe constituir una actitud hermenéutica que debe impregnar el quehacer exegético. A. Fuentes se refiere al *derás* intrabíblico y al postbíblico; pero, en cualquier caso está sustentado por un pensamiento teológico y por una fe, de la cual no debe apartarse el intérprete de cualquier época y cultura, incluida la nuestra, so pena de apartarse de aquella comprensión con la que fueron escritos los textos bíblicos y en la que han de seguir interpretándose, sin que ello represente oposición alguna con el empleo de los diversos métodos de análisis críticos modernos, bien sabido que éstos solos no agotan el sentido de muchos textos sagrados en particular, y, desde luego, el sentido último de la Sagrada Escritura en general.

El Prof. L. Díez Merino, de la Universidad de Barcelona, estudia un fenómeno concreto que tiene sus repercusiones hermenéuticas. Titula su trabajo *Exculpación-inculpación de los antepasados de Israel, en la tradición talmúdica*. El dato de partida es la antología de personajes del Antiguo Testamento. El procedimiento veterotestamentario es ya selectivo: no pudiéndose tratar de todos los antepasados, se seleccionan los que tuvieron una incidencia más decisiva en la Historia de la Salvación. No se hace normalmente un juicio sobre la conducta religiosa y moral de ellos. Sin embargo, de aquellos que globalmente han sido buenos, pero han cometido alguna que otra acción menos ejemplar o reprochable, se observa que, ya en el texto canónico veterotestamentario, hay una tendencia a disculparles en tales casos negativos. Por el contrario, de los personajes de conducta reprochable, aunque alguna vez ejerciten virtudes, también en los textos sagrados aparece la tendencia a acentuar sus defectos.

Las versiones arameas prosiguen, desarrollan y acentúan respectivamente las tendencias de los textos canónicos, cargando las tintas a veces desmesuradamente. Tales tradiciones habían pasado al domi-

nio popular en el primer siglo de la era cristiana: esta circunstancia ha de ser tenida en cuenta en los casos en que, tanto en los Targumim judaicos como en los textos canónicos del Nuevo Testamento, son mencionados los antiguos personajes de la Historia bíblica.

Hermenéutica paulina del Antiguo Testamento en Rom 7,7-12 titula F. Varo, de la Universidad de Navarra, su comunicación que se inscribe, como dije, en la línea de la exégesis *derásica*. Pero analizando agudamente la célebre perícopa paulina, y estableciendo sus relaciones con el AT (especialmente con Gen III), el Prof. Varo muestra el giro hermenéutico que se ha operado en Pablo a la luz de la comprensión del 'misterio de Cristo'. De un lado «el texto del Antiguo Testamento, cuya enseñanza se da por supuesta y bien conocida, es colocado en el trasfondo de Rom 7,7-12 con una intencionalidad teológica» que, aunque partiendo de la formación rabínica del Apóstol, ha dado un giro radical en la inteligencia de todo el Antiguo Testamento: esto es debido a la nueva luz del acontecimiento que es Cristo. En suma, el análisis de Rom 7,7-12 que hace el Prof. F. Varo constituye un punto concreto de estudio para perfilar críticamente el giro que se opera del *derás* judaico al *derás* cristiano.

Como ha podido apreciarse, cinco trabajos, encabezados por el complejo del Prof. M. Pérez, han desarrollado y precisado, cada uno a su modo, el interés insoslayable que tiene hoy día el estudio de la exégesis *derásica*, primero judía, pero también cristiana, cuando se pretende hacer exégesis científica de ambos Testamentos. Han sido ilustraciones y demostraciones a la tesis formulada hace una década por el querido colega Alejandro Díez Macho en su magistral artículo, ya citado, *Derás y Exégesis del Nuevo Testamento*. Hoy día se reconoce que esta corriente de investigación exegetica —la aplicación de la hermenéutica *derásica*— está aportando una clara luminosidad para la inteligencia de los dos Testamentos, y que cuenta con una espléndida pléyade de estudiosos entre los biblistas hispánicos.

LA EXÉGESIS CRÍTICA Y LOS MÉTODOS CIENTÍFICOS APLICADOS A LA INVESTIGACIÓN BÍBLICA

Así podría titularse la orientación de los trabajos y diálogos que constituyeron la segunda parte —y parte muy sustancial— de la

segunda jornada del Simposio. El planteamiento fundamental se había encargado, como ponencia, a Mons. Jorge Mejía, entonces Secretario de la Pontificia Comisión para las relaciones con el Judaísmo. El título de la ponencia, que el Comité organizador del Simposio habíamos propuesto, fue aceptado por Mons. Mejía. Dice así: *Presupuestos hermenéuticos y perspectivas de la exégesis crítica de la Biblia*. El ponente abordó primeramente la cuestión de los métodos de investigación y su relación con la Exégesis. A este respecto asienta un principio: «Hay un derecho y un deber de aplicar los métodos críticos a la lectura de la Escritura en la Iglesia. Pensemos en los términos de esta tesis. En primer lugar, el lenguaje es conscientemente jurídico (...) porque se trata del acceso a un libro que no es propiedad privada de nadie, sino de la Iglesia (...) y cuyo sentido o sentidos no es de nuestra exclusiva, privada competencia».

Después de extenderse en la necesidad del cultivo de los métodos críticos, de todos, se enfrenta con el peligro, que pueden padecer los exegetas, «de la absolutización de la metodología crítica». Los textos bíblicos, en cuanto *expresión* o comunicación a otros hombres son ciertamente abordables por los métodos de análisis crítico, de cualquier tipo. Pero el contenido de tales textos no es «agotable» sólo por los métodos. Sobre todo porque lo humano y lo divino «van simbióticamente juntos, y si ya es difícil agotar la riqueza de la expresión humana, el problema se agudiza cuando, como en la Biblia, va unido el contenido divino a la expresión humana».

Por otro lado, «los métodos exegeticos, tal como son concretamente aplicados, no son neutros», tienen sus presupuestos. «Toda la cuestión reside en la compatibilidad de los métodos con los presupuestos que corresponden al 'carácter' de la Escritura, es decir, con nuestra fe en ella».

Pero «más allá entonces de la cuestión de la *compatibilidad* entre presupuestos y métodos, está la cuestión más radical de la función de servicio que éstos prestan respecto de aquéllos, de los cuales serían más bien instrumentos, y no como con frecuencia aparece, y arriba se insinuaba, señores absolutos (...) Este es quizá el nudo del problema que nos ocupa. Los métodos ¿son capaces de alcanzar la plena verdad de la Escritura y de mantenerse en ella? (...) No se trata de que la fe cumpla las deficiencias de un discurso exegetico racional (...) La cuestión no es, entonces, que la fe haga superfluos los métodos, sino que, por una parte refina y (casi diría) eleva su carácter y su uso (...) y por otra, brinda la clave de lectura, o las claves, que exceden radicalmente los métodos, pero que son indispen-

sables para llegar al pleno, o verdadero conocimiento de lo que en la Biblia se nos dice».

Por ser particularmente delicado el contenido de la ponencia de Mons. Mejía, he intentado ser lo más objetivo posible —meta bien difícil— al hacer el resumen de la exposición. He optado preferentemente por transcribir sus propias palabras, seleccionando —claro está, según mi criterio— aquellos párrafos que me parecían vertebrar todo el cuerpo de su estudio. El lector dispone, más adelante, del texto íntegro de Mons. Mejía. A la indulgencia de autor y lectores, encomiendo las deficiencias de mi servicio de resumidor.

Cuestión bien difícil y de principio fue la abordada por el Prof. J. Trebolle, de la Universidad Complutense de Madrid, y que llevaba por título *La dimensión textual de la Catolicidad: Canon, Texto, Midrás*. El tema no se plantea como una investigación tendente a reconstruir la historia de la formación de las diversas unidades y géneros que, desde unos momentos entraron a integrar el Canon de las Escrituras, ni se presenta como un nuevo método exegético, que venga a complementar o controvertir con los otros ya existentes. El autor inscribe su estudio en el ámbito de «una exégesis desde el Canon», es decir, una exégesis concebida como «una perspectiva global de pensamiento, desde la que la Biblia puede ser leída como escritura sagrada»¹⁵.

Se trata, pues, de una actitud hermenéutica erudita, que ha llegado a la convicción de que el Canon de la Escritura «se constituye en y por la tradición de una comunidad, Sinagoga o Iglesia». De ahí que «la relación entre Canon de libros sagrados y comunidad del Libro es portadora de significación».

La comprensión de las diferencias textuales entre Texto masorético, Septuaginta, Qumrán, Pentateuco Samaritano, Targumín arameos, Vetus latina, Vulgata jeronimiana, etc., etc., muestra que desde luego en el cristianismo, pero también en el judaísmo antiguo antes de la unificación textual de Yamnia, existía una voluntad integradora de los libros sagrados, es decir: estrictamente hablando, sagrados y canónicos son *los libros* del canon, y no sólo *un determinado texto* de un libro. De este modo, la idea de que sólo el *texto hebreo unificado* de Yamnia fuera el sagrado, sería una concepción tardía, nacida o robustecida sólo tras la destrucción de Jerusalén por Tito. Es evidente que el cristianismo muestra, desde su origen, una voluntad

15. Es una idea tomada de B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, p. 82.

integradora de *un Canon* de las Escrituras, pero no de un solo texto en un idioma determinado. De hecho, la mayoría de las Iglesias en la Edad Antigua y aún en los primeros siglos del Medievo se constituyen al mismo tiempo que se traduce la Biblia a sus respectivas lenguas. Tal fenómeno de libertad textual dentro de un único *Canon*, J. Trebolle propone denominarlo *dimensión textual de la Catolicidad*. El hecho de que en la versión griega de la Septuaginta haya muchos elementos *midrásicos*, es decir, explicativos, como más tarde los habrá en los Targumîn arameos y en algunos textos hebreos encontrados en Qumrân, así como ocurrirá después en muchas versiones a lenguas vernáculos, tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, muestra, de un lado una cierta libertad *textual*, junto con la unicidad *canónica*. Pero no sería justo exagerar esa libertad textual: siempre, tanto en el hebraísmo como en el cristianismo ha existido una fuerte tendencia a la fidelidad de contenido con un texto pretendidamente originario.

La circunstancia que se produce en la actualidad es que hoy día tenemos los medios de crítica textual incomparablemente más precisos que en épocas anteriores y ello plantea el problema de la correspondencia entre *unicidad de Canon* y *unicidad textual*, y, por tanto, la exigencia de una más estrecha coincidencia entre *libros canónicos* y *textos canónicos*. Una respuesta adecuada, es todavía prematuro proponer.

Espero haber interpretado bien el pensamiento del Prof. J. Trebolle. Pero me queda la leve duda de si he llevado un poco más lejos teológicamente el problema de como él lo presenta con un método menos especulativo y más histórico.

Como un tránsito entre la comunicación de J. Trebolle y la de A. García-Moreno constituye el precioso estudio del Prof. S. Ausín, de la Universidad de Navarra. Recordemos el título de la comunicación porque, en su brevedad, ya indica por dónde discurre su contenido: *La tradición del Exodo en los profetas*. El autor señala con precisión el propósito de su estudio: «nos ceñiremos a una cuestión que puede tener interés en orden a comprender qué significa la interpretación de un texto bíblico: ¿cómo leen los profetas la tradición del Exodo?». Para ser breves, el autor limita su campo de observación a los libros de Amós, Oseas, Jeremías y Deutero-Isaías.

Lo que me parece más importante destacar en el jugoso trabajo del Prof. Ausín es que el tratamiento que tales profetas dan a las tradiciones del Exodo constituyen para nosotros, los lectores cristianos y exegetas de todos los tiempos, una clave hermenéutica. Y esta

clave está constituida por la visión de Teología bíblica que se proyecta sobre toda la Historia Sagrada, desde la época del Exodo, pasando por la contemporaneidad de cada profeta, hasta proyectarse en la escatología.

Ausín subraya que los profetas que él estudia apenas recogen pormenores de los episodios del Exodo, pero los mencionan a grandes rasgos como bien conocidos y subrayan siempre el sentido de los acontecimientos del Exodo como paradigmático: «el Israel contemporáneo de los profetas es el mismo que subió de Egipto y, por consiguiente, heredero de aquellos gestos de benevolencia. Si se pueden contraponer las antiguas acciones de Dios con los pecados actuales del pueblo es porque el texto es leído superando el interés puramente historicista e imprimiéndole una dimensión contemporánea al profeta».

Me parece muy importante la siguiente precisión del Dr. Ausín: «G. von Rad habla de que los profetas interpretan 'escatológicamente las tradiciones'. Más bien habría que decir que las interpretan salvíficamente: la nueva intervención de Dios ilumina los antiguos acontecimientos (...) La lectura que los profetas hacen de la tradición del éxodo ilumina los hechos iniciales, fortalece la fe en la incidencia de Dios en la historia presente, y fundamenta la esperanza en una intervención definitiva salvadora».

Dos comunicaciones estudiaban otras tantas perspectivas sectoriales de la Hermenéutica. En una de ellas, con el título de *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, el Prof. A. García-Moreno, de la Universidad de Navarra, traza una panorámica breve del progreso positivo de las investigaciones hacia una estimación, cada vez más clara, del valor histórico de los relatos del IV Evangelio, tan conexos con signos (*semeia*) y con profundizaciones teológicas que trascienden el mero dato fáctico (símbolos). Pero tal recorrido no es sino un preámbulo para penetrar en los modos de expresarse el Cuarto Evangelista, y, correlativamente, para lograr una interpretación válida y profunda de sus escritos, especialmente del Evangelio. Aborda un concepto del signo (*semeion*) en San Juan, en el que distingue distintas posibilidades: 1) Signos con un simbolismo «nominal»: mediante el uso de un nombre, intencionadamente escogido, se insinúa una realidad superior. 2) Signos en el ámbito de la metáfora o alegoría (vid y sarmientos, etc.). 3) Signos basados en tipos del Antiguo Testamento (Cordero, maná, etc.). 4) Signos en el ámbito de acciones realizadas por Jesús, con un marcado carácter de *gestos proféticos* (lavatorio de los pies, etc.). 5) Hechos acaecidos en la vida de Jesús y que el Evangelista selecciona cuidadosamente para mostrar el miste-

rio de Cristo: son los *semeia* «escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Ioh 20,31).

La conclusión del estudio del Prof. García-Moreno abarca tres aspectos: 1) El Evangelista parte siempre del valor tangible de las cosas, personajes y acontecimientos: nada de ellos es invento, sino consignación de realidades. 2) San Juan aplica con frecuencia (de modo reflejo o intuitivo) la regla hermenéutica judaica de la *tarté-mismá'*: un acontecimiento, un relato, recibe un doble sentido, esto es, el obvio y simple, que es real, y el transcendente y maravilloso, que algunas veces es explicitado por el propio Evangelista, y otras veces es sólo insinuado. 3) Es un hecho completamente probado y de suma importancia la existencia en los escritos johanneos de un profundo y frecuente *simbolismo*, que da a los textos una singularísima penetración teológica, no discursiva, sino intuitiva (de ahí el símbolo), pero que está absolutamente basada en la realidad y veracidad históricas.

Un tal simbolismo, basado en la realidad e historicidad «impone al exegeta una actitud hermenéutica determinada, que sepa trascender las meras palabras y los hechos escuetos (...) sin desechar su historicidad».

Por su parte, el Prof. A. d'Ors, Ordinario de Derecho Romano de la Universidad de Navarra, aplicó sus vastos y eruditos conocimientos de hermenéutica jurídica a desentrañar el sentido de la célebre frase paulina *La letra mata, el espíritu vivifica*, y a inducir de ese estudio un principio hermenéutico de valor más general para la Sagrada Escritura. Como es sabido, la frase viene en 2 Cor 3,6 (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ). El Prof. D'Ors sintetiza en su comunicación una antigua cotraposición que mantuvo con Boaz Cohen, también Prof. de Derecho Romano. Este había sostenido que la antítesis paulina no era más que la distinción que solían hacer los retóricos griegos entre interpretación conforme a lo declarado (τὸ ρητόν) y conforme a la intención del autor (ἡ διάνοια). Los adversarios de San Pablo le habrían objetado que la Ley sólo se puede observar si se respeta su letra. Pero —según Cohen—, Pablo, en su intento de acabar con la Ley, habría sustituido el término διάνοια por el de πνεῦμα que podría evocar la visión de Ez 37,5 de los huesos vivificados por el espíritu.

La argumentación del Prof. D'Ors parte del contexto literario de 2 Cor 3,6: San Pablo está contraponiendo el Evangelio a la antigua Ley de Moisés. Colaciona también otros textos como Rom 7,6; 1 Tim 1,8, etc., que muestran que la antítesis de los retóricos entre

τὸ πρῶτον y διάνοια no se refería a dos leyes, sino a dos modos de interpretación de un texto, utilizados en las controversias forenses como recurso dialéctico entre aplicación literal de una ley o recurso a la mente del legislador. Con una meticulosa argumentación, el Prof. D'Ors clarifica que, por el contrario, la antítesis paulina no trata de una doble interpretación posible de un texto legal, sino que significa la contraposición entre dos leyes distintas: la Ley de la antigua Alianza, y la Ley de la Nueva Alianza sellada por Jesucristo. La primera era *la letra*, ya superada y caducada, sin vida; la segunda era *el espíritu*, que vivifica.

En su repaso de textos históricos, profanos y cristianos, D'Ors observa varios momentos y autores (el primero Orígenes), en los que se hace una aproximación entre la antítesis de los retóricos y la frase paulina, debido, sobre todo, a que la Ley evangélica es la que permite alcanzar el sentido elevado de muchos pasajes del Antiguo Testamento: no se trata de *una doble interpretación* de un mismo texto, sino de una nueva y distinta revelación (NT) por la que se declara el sentido profético del antiguo texto.

Pero el Dr. O'Drs introduce aquí una distinción, muy interesante y original, en cuya discusión no tenemos espacio para entrar. Bástenos, para ser breves, citar algún párrafo suyo clave. «Volvemos con esto a la distinción entre objetividad y verdad que, respecto a la historia, traté de explicar en otra ocasión (en la revista «Verbo», 1984, pp. 315-336) (...) La Verdad propiamente dicha es el mismo Cristo revelado: el Verbo divino. Lo que nuestra razón natural puede alcanzar por sí sola es una objetividad, que consiste precisamente en esa adecuación a lo real en que quiere cifrarse a veces la Verdad. En otros términos, la objetividad está en descubrir el «significado», pero el verdadero «sentido» sólo se nos da por revelación (...). Desde el punto de vista de la hermenéutica de la antigua ley, podría darse, desde luego, una interpretación del significado objetivo que superaba la estrictamente literal, pero sólo la Revelación del espíritu pudo iluminar el sentido de la Verdad oscuramente proferida por los profetas. Esta es, en fin, la diferencia entre la *dianoia* y el *pneuma*: sin Jesucristo no había *pneuma*, pues El es precisamente el *pneuma*: ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2 Cor 3,17) (...). Si admitimos que la Biblia es un mensaje de Verdad, parece ser el primer canon hermenéutico para un exegeta que busque la Verdad más allá de la objetividad: que el Antiguo Testamento debe siempre ser interpretado a la luz del Nuevo».

Termina esta segunda jornada del Simposio, dedicada directa-

mente a las técnicas y métodos empleados más estrictamente en la investigación exegética de la Biblia, con dos comunicaciones que se ocupan de la hermenéutica y modos de hacer la exégesis de dos grandes profesores universitarios del pasado. El primer trabajo, titulado *Hermenéutica bíblica de Sto. Tomás de Aquino: interpretación de la Sabiduría del AT*, es debido a la pluma del Dr. José Antonio Fidalgo. La segunda comunicación es debida al Dr. Bartolomé Menchen y versa sobre *Algunos puntos de interés en la hermenéutica de Fray Luis de León y de su tiempo*.

A partir de la interpretación que hace el *Contra Gentes* de dos pasajes de los libros sapienciales, a saber, *Prv* 8,24-30 y *Eccli* 24,5, el Prof. J. A. Fidalgo, del Seminario de Sigüenza-Guadalajara, llama la atención sobre dos principios hermenéuticos de la exégesis católica, en concreto, la *analogia fidei* y el *sensus Patrum et Ecclesiae*. Para llegar a la conclusión de la insoslayable importancia de los dos criterios hermenéuticos mencionados, sitúa el eje de su argumentación en la criteriología exegética que emplea el Doctor Angélico en el *Contra Gentes*. El Dr. J. A. Fidalgo concluye que tal clave hermenéutica de lectura del Antiguo Testamento, base de la exégesis de Santo Tomás, continúa plenamente vigente hoy día.

Por lo que respecta a la hermenéutica de Fray Luis de León, el Dr. B. Menchen, de Málaga, analiza, fijándose especialmente en el gran comentario que es la *Exposición del libro de Job* —aunque también tiene en cuenta otras obras del ilustre profesor salmantino— los principios, modos de hacer, métodos, etc., de Fray Luis. Este suele seguir en el estudio de los textos el siguiente esquema de investigación: 1) Contexto lógico y psicológico; 2) estudio del original (con explicación de palabras, expresiones, etc.); 3) investigación del sentido del pasaje; 4) relación con otros textos, citas bíblicas, etc.; 5) recapitulación.

Fray Luis señala el carácter eminentemente teológico de la ciencia bíblica, al mismo tiempo que afirma la necesidad de conocer un amplio instrumental científico pertinente. En palabras del propio F. Luis: «dije que para el entero conocimiento de la Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la theologia escolástica, lo que escribieron los santos, las lenguas griegas y hebreas...»¹⁶.

Concluye su trabajo el Dr. Menchen ponderando el valor de la exégesis de Fray Luis no sólo para su tiempo, sino, de alguna ma-

16. En *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. X, n. 8.

nera, también para ahora, pues «muchos de los acentos renacentistas perviven en nuestros días: el interés por la historia, la confianza en el hombre y en los métodos racionales de investigación, el gran impulso de los estudios lingüísticos... La razón se encuentra, hoy como entonces, con la difícil tarea de no desgajar las múltiples ramas del conocimiento que se extienden en todas las direcciones —el 'sabello todo' que pedía Fray Luis— del tronco común de la fe (...) La exquisita ortodoxia en la doctrina, fruto de su profunda preparación teológica, hace que sus comentarios sigan manteniendo la perenne actualidad de la fe a la que sirven y de la que nacen».

TRADICIÓN Y MAGISTERIO COMO PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS DE LA EXÉGESIS CATÓLICA DE LA BIBLIA

Llegamos ya, en esta reseña, a la tercera jornada del Simposio, dedicado a la Tradición y al Magisterio.

Son claros los principios fundamentales que relacionan Sagrada Escritura, Sagrada Tradición y Magisterio de la Iglesia, sobre todo tras el esfuerzo teológico que supuso la redacción de los números 9 y 19 de la Const. dogm. *Dei Verbum* del Conc. Vaticano II. Tales textos, muy conocidos, constituyen el punto de partida para el desarrollo y profundización teológicos. Y esto es precisamente, lo que se intentó hacer en esta tercera jornada del VIIº Simposio, con todas las limitaciones implicadas en nuestra tarea. Las afirmaciones concernientes a las íntimas relaciones entre Sagrada Escritura y Sagrada Tradición, «ya que surgen de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin» y «constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios confiado a la Iglesia», encuentran una coincidencia notable con las conclusiones a las que, de modo más genérico, referido a textos de cualquier tipo, llega la lingüística moderna al considerar que todo texto literario ha nacido, vive y se entiende en el seno de una determinada comunidad de tradición, sea cultural, religiosa, militar, en una palabra, con unas determinadas coordenadas sociológicas. Un texto, como un árbol, depende del *humus* en que ha surgido y se mantiene vivo. Y si el texto en cuestión no es un objeto arqueológico, sino actuante a lo largo de la vida de una comunidad, como es el caso de la Biblia, entonces, el sentido del texto no puede considerarse como fosilizado, sino que,

de alguna manera, está vivo y se enriquece con la historia de su interpretación posterior, no sólo a partir de sus fuentes.

Abrió la jornada el P. Jean Gribomont, O.S.B., del Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma, con el tema de *La función hermenéutica de la Tradición de la Iglesia*. Dada su vitalidad, nada nos hacía presagiar su repentina muerte a menos de un año. El P. Gribomont prefirió centrar su estudio sobre la figura de San Basilio e, incluso, se extendió sobre todo en el papel que había desempeñado su *Tratado del Espíritu Santo*, terminado el año 375: durante la redacción de este tratado y desde dos años antes, a partir de su encuentro con el obispo Eustates, San Basilio tomó conciencia y profundizó, tal vez como ningún otro teólogo anterior a él, en Oriente o en Occidente, de la función de la Tradición en la comprensión de los «misterios» cristianos, dando a esta palabra toda la amplitud que debe dársele en Basilio. El obispo Eustates había sido años antes guía espiritual de Basilio, pero, a la sazón, se había convertido en portavoz de una corriente o actitud teológica y pastoral que se negaba a aceptar las formulaciones doctrinales acerca de la Trinidad propugnadas por San Atanasio y, en general, por los grandes teólogos de Occidente. Eustates mantenía una rigidez formal que implicaba una imposibilidad de avance homogéneo en el conocimiento y expresión del dogma trinitario, y mantenía esa rigidez fundado en que la nueva terminología no estaba ni en la Escritura ni en la tradición de los antiguos.

Basilio comprendió que una concepción de la Tradición como la de Eustates implicaba una fosilización en la vida de la Iglesia, en la comprensión de la Escritura y en la exposición de la doctrina. Basilio tomó conciencia de la importancia ineludible de la Tradición, pero no como la entendía su antiguo maestro espiritual. Así llegó a la profunda expresión de las relaciones entre Escritura, «instituciones eclesíásticas» (complejo concepto que incluía, entre otros aspectos, el modo de celebrar y entender los «misterios»), tradiciones y Tradición. En los capítulos 10 al 26 del *Tratado del Espíritu Santo*, Basilio expondrá su comprensión de la función de la Tradición en la vida de la Iglesia, de manera tal, que algunos de sus textos pasarán pronto a Occidente, primero a través de los canonistas, después de los dogmáticos, hasta influir decisivamente en el *Decreto* tridentino del 8 de abril de 1546. Por supuesto, la influencia de Basilio en Oriente fue decisiva y constante.

«Aunque Orígenes y Basilio prestan una atención explícita a las tradiciones orales, no hay que olvidar que el planteamiento basiliano se inserta precisamente al final de un diálogo alimentado en su inte-

gridad por la Escritura y cuyo objetivo es garantizar la interpretación ortodoxa del *kérigma* ya proclamado y la defensa del contenido fundamental de dicho *kérigma*, el *dogma*. Separar completamente la Tradición de la Escritura y el *dogma* del *kérigma* estaría muy lejos de la óptica del autor».

El problema hermenéutico del siglo II: así titulaba el P. P. Grech, O.S.A., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, su comunicación. Y, en efecto, con una admirable maestría, el Prof. Grech fue presentando —en grandes síntesis por la brevedad del tiempo disponible— las principales cuestiones y problemas con los que hubieron de enfrentarse escritores eclesiásticos y Padres del siglo II: mientras la Iglesia del siglo I había legado a las generaciones siguientes la herencia inestimable del Nuevo Testamento y del *depositum fidei*, la Iglesia del siglo II hubo de abordar también muy importantes temas, que dejó, si no resueltos todos —lo que en cualquier caso era imposible— al menos bien planteados y encauzados, también como preciosa herencia a las generaciones posteriores. Tales eran: el valor que para nosotros los cristianos tiene el Antiguo Testamento; la cuestión del Canon de las Escrituras de ambos Testamentos; el valor y la función de la Tradición como intérprete de la Escritura; los modos de diálogo con la cultura contemporánea; los logros de unas síntesis catequéticas amplias del *depositum fidei*; la solución de multitud de problemas concretos en la interpretación de textos del Nuevo Testamento, etc. No pocos de esos problemas han vuelto a plantearse hoy día, con otros matices, ya sea entre estudiosos protestantes como en Teología católica, de modo que una mirada reflexiva a cómo actuaron nuestros predecesores del siglo II, puede ahora prestarnos cierta experiencia y ayuda.

Así, por ejemplo, P. Grech explica que «contra heréticos (como algunos gnósticos) que admitían la autoridad de la tradición, no era fácil argumentar con los apóstoles y la tradición. Ireneo, pues, debe definir bien cuál es el sentido de la Escritura, es decir, el sentido literal, el sentido que se trasluce de la lógica del contexto y no de la cabeza del intérprete, que coge los elementos del texto pero que los ordena según la propia fantasía. Además, la tradición privada no sirve como prueba pública. La única tradición que interpreta auténticamente la intención de Jesús y de los Apóstoles es aquella de la cual los obispos de toda la Iglesia, sucesores de los apóstoles, dan testimonio público a través de su predicación. La quintaesencia de esta predicación se encuentra en la *regula fidei*, de la que posteriormente nace el *credo*. Por consiguiente, Escritura y *regula fidei* se interpretan

la una con la otra mediante la cadena de unión que es la sucesión de los obispos de los lugares diversos. Pero si resultase difícil consultar a todos, se recurra a la Iglesia de Roma (cfr. *Adv. Haer.* III, 3.2)».

Después de pasar revista a la serie de cuestiones brevemente apuntadas, P. Grech recapitula: «Aparecerá claro ahora por qué hemos elegido el siglo segundo para ayudarnos a comprender mejor los problemas hermenéuticos contemporáneos».

C. Basevi, de la Universidad de Navarra, muestra a través de un recorrido desde los primeros escritos cristianos no canónicos hasta mediados del siglo III, cómo se dio la «unidad» entre el texto bíblico y la tradición que lo comentaba, o, al menos, lo tenía en cuenta. Escoge para ello el pasaje de Rom 1,18-32, que le sirve como de paradigma. Titula su trabajo *Exégesis cristiana de los primeros siglos a Rom 1,18-32: el hombre, Dios y la sociedad*. El Prof. Basevi muestra cómo los padres Apostólicos (*Didaché*, *Epístola del Ps.-Bernabé*), San Clemente Romano y los Apologistas, como San Justino, van interpretando y desarrollando los conceptos contenidos en el texto paulino de *ad Romanos* (que, como es sabido, asocia la tesis de que es posible el conocimiento natural de la existencia de Dios con las consecuencias morales que se derivan para la conducta humana). La línea de todos esos intérpretes antiguos coincide en algo muy importante desde el punto de vista hermenéutico: en todos ellos hay una *continuidad* con el contenido del texto paulino, pero que no se reduce a una mera repetición de lo ya dicho por el Apóstol, sino que los Padres, cada uno a su manera, operan un *desarrollo*, que puede llamarse homogéneo, para explicitar aspectos del texto bíblico y hacer las aplicaciones morales y teóricas correspondientes a las nuevas circunstancias del entorno histórico.

En el campo de estudio acotado, el Prof. Basevi muestra que el recurso a la Tradición —que siempre ha estado vigente en la exégesis católica de la Biblia— se nos manifiesta no sólo como un criterio (negativo) de fe, una *regula fidei* para comprobar la certeza de nuestra propia interpretación, «sino también como un criterio científico de tipo literario, ya que cualquier 'texto' en el sentido más amplio del término, es inseparable del contexto cultural, espiritual, interpretativo y expresivo que lo acompaña. Esto vale también para la Biblia, cuyo contexto propio es la Tradición».

El estudio de los antiguos Padres ocupa también el trabajo del Prof. P. G. Alves de Sousa, del Seminario Conciliar de Braga (Portugal). Su comunicación lleva por título *Jesucristo, centro de la Escritura y Tradición. Un principio hermenéutico en Ignacio de Antioquía*.

El Prof. Alves de Sousa comenzó aludiendo a que los Padres Apostólicos, en general, son ricos en sugerencias, como rica era la vida de la que nacían y a la que alimentaban, aunque sus propósitos literarios sencillos, son reacios a tratar sistemáticamente de los temas. Las *Cartas* de San Ignacio de Antioquía son un ejemplo particularmente claro de lo dicho. Alves de Sousa va mostrando en su exposición «la evidente centralidad del misterio de Cristo en los escritos de Ignacio». La brevedad obligada le impide revisar todos los lugares en los que fundamentar esa tesis. Sólo parcialmente cita y comenta algunos de los pasajes de las *Cartas*. Pero esos son suficientes «para ver cómo la vida de la Iglesia gira (diríamos, con absoluta naturalidad) alrededor de Cristo, es una vida en Cristo. En El confluyen, de El parten, por El pasan la Escritura y la Tradición». Tales características producen una firme y profunda interrelación y unidad entre la Palabra de Dios, su transmisión y la variada vida que originan.

«Amemos también a los Profetas —escribe Ignacio— como quiera que también ellos anunciaron el Evangelio y pusieron en Jesús su esperanza y aguardaron su venida. Y, por haber creído en El se salvaron, estando, como estaban, en la unidad de Jesucristo». Tal concepción de la Escritura, observa el Prof. Alves de Sousa, supone que no es algo *a se*, desvinculable de la fe y de la vida de fe: forma un todo con la totalidad de la vida del creyente. Dicha concepción incide también, de manera comprobable, en el modo como Ignacio usa la Escritura: es evidente que sus *Cartas* rezuman contenido bíblico, pero no son abundantes las citas largas estrictamente literales. En conclusión, dice el Prof. Alves de Sousa, «si quisiéramos destacar alguna nota que nos pudiera servir para definir un criterio de hermenéutica en San Ignacio, esa nota sería Jesucristo, centro y cumbre de la Revelación».

Si la comunicación del Prof. Alves de Sousa nos ponía en contacto con los principios hermenéuticos de uno de los más importantes Padres de comienzos del siglo II, el trabajo del Prof. A. Viciano, de la Universidad de Navarra, nos ofrece las bases interpretativas de uno de los escritores eclesiásticos más cultos y agudos de finales del mismo siglo: en efecto, *Principios de Hermenéutica bíblica en el Tratado «Adversus Iudaeos» de Tertuliano* es el tema de estudio que nos ocupa ahora. Al parecer, hacia el año 196 compuso Tertuliano su tratado *Adversus Iudaeos*, a consecuencia de una polémica. En opinión de A. Viciano, si no fuera por el talante polémico, el escrito podría considerarse como el primer tratado latino de Soteriología: en

fin, soteriología y Exégesis bíblica son dos temas y valores muy relevantes en el tratado.

Evidentemente el objetivo del libro es mostrar que Jesús de Nazaret, del que se nos habla en los Evangelios, es el Mesías preanunciado en el Antiguo Testamento. Tertuliano intenta mostrar que los preanuncios veterotestamentarios se refieren bien a la primera venida de Cristo, humilde, bien a la segunda, gloriosa; pero ya en la primera se realiza la salvación. Se comprende que el tratado sea sobre todo una extensa recopilación de textos veterotestamentarios interpretados a la luz del Nuevo Testamento. El Prof. A. Viciano resume en seis los principios o criterios hermenéuticos más importantes empleados por Tertuliano.

1) Confirmación de la profecía: distingue Tertuliano, como se dijo antes, las referentes a la primera y las de la segunda venida de Cristo.

2) Revelación de la figura: Cristo revela el significado arcano que encerraban las *figurae* y los *sacramenta* del AT, pero hace falta la gracia de Dios para comprender esas figuras y sacramentos; sólo quienes se unan a la Pasión del Señor por la fe y el bautismo reciben tal gracia e inteligencia de las antiguas Escrituras.

3) Sentido alegórico: según este sentido deben ser leídos muchos pasajes del AT. Los hebreos piensan que el Mesías será *bellator*, *bellipotens* y *armiger*; como Justino e Ireneo, Tertuliano dirá que eran *arma allegorica*, siguiendo en ello también, al parecer, la línea de los comentarios a Homero y a otros clásicos que hacían los helenistas de Oriente.

4) Revelación en Cristo de las cosas ocultas: no sólo textos oscuros del AT, sino instituciones, ritos, tradiciones, etc., de la Antigua Alianza se hacen comprensibles a la luz de Cristo, al que anuncian o preparan de una u otra manera.

5) Cristo preexistente en el AT: En el *Adversus Iudaeos* Tertuliano habla sobre todo de que Cristo habló por la boca de los profetas del AT.

6) Sentido histórico: Los acontecimientos históricos del AT, incluso los de la Historia universal, sólo encuentran su último sentido en Cristo. Con esta idea comienza el *Adversus Iudaeos* y aglutina toda la argumentación posterior.

En resumen, la exégesis de Tertuliano utiliza la alegoría, pero

mucho más sobriamente que lo haría después la escuela alejandrina; en principio hace una interpretación literal del NT. Influirá en la exégesis y teología latina posterior, sobre todo a través de San Agustín.

En continuidad temporal, doctrinal y hasta espacial con la anterior comunicación del Prof. A. Viciano, se presenta ahora la del Prof. D. Ramos-Lissón, de la Universidad de Navarra, que trata de la *Exégesis de 1 Cor 7,32-34 en el «De habitu Virginum» de San Cipriano*. El Prof. Ramos-Lissón comienza advirtiéndolo que la hermenéutica de muchos Padres antiguos ha de ser considerada no sólo como representativa de la Patrística, sino también del Magisterio ordinario de la Iglesia, puesto que muchos de ellos eran también obispos, como es el caso de San Cipriano.

Ramos-Lissón considera que Cipriano, en el siglo III, recoge la antigua tradición asiática —a través de su maestro Tertuliano— y, a su vez, tendrá un influjo considerable en el pensamiento cristiano occidental. Cipriano acude constantemente a los textos bíblicos como fundamento y autoridad de su propia enseñanza. No pretende agotar el contenido de los pasajes bíblicos, sino que recurre a ellos desde y para el tema que en cada ocasión le preocupa; pero se cuida muy bien de captar el sentido auténtico del texto bíblico y de hacer una aplicación correcta, sin forzarlo, de modo que fundamente con autoridad la doctrina y sirva de norma de conducta cristiana.

El Prof. Ramos-Lissón estudia detenidamente las características textuales de la versión latina que usa S. Cipriano para 1 Cor 7,32-34, comparando sus variantes (*caeleps, cogitat, matrimonium contraxit*, etc.) con la Vetus latina, la Vulgata y el texto griego. De esta confrontación concluye el Dr. Ramos-Lissón que el texto paulino empleado en el *De habitu virginum* «tiene unas características muy similares a los paradigmas que nos han llegado de la VL africana, y que posiblemente sería la que se utilizaría en la Iglesia de Cartago». Las variantes no cambian el sentido fundamental del original griego. Alguna variante subraya el valor parenético conclusivo, modalidad que se explicaría por el uso litúrgico de la Escritura en las comunidades cristianas primitivas.

También destaca el autor que los modos de Cipriano para aludir al texto paulino resaltan la autoridad que concede a los escritos del Apóstol —y en general de la Escritura—: «el texto sagrado constituye la base de sustentación de su razonamiento».

Un salto damos hacia el Oriente y a la segunda mitad del siglo IV, con el estudio sobre la *Exégesis de San Juan Crisóstomo a la «asthe-*

neia» en *San Pablo*, debido al Prof. B. Estrada Barbier, del Centro Académico Romano de la Santa Cruz. El Prof. Estrada, tomando como ejemplo el tema de la *astheneia*, acude a las explicaciones del Crisóstomo a los diversos textos paulinos en que el Apóstol menciona el vocablo, bien como sustantivo, bien como verbo, bien con valor de adjetivo. Sabidas son las discrepantes opiniones de los intérpretes, sobre todo a propósito de 2 Cor 12,7-8.

Lo que interesa subrayar para nuestro propósito es cómo el Crisóstomo hace, en su comentario a esos pasajes, un estudio literal del texto, en el que incluye un análisis lexicográfico y semántico de los significados de *astheneia* y de su sentido en cada texto. El Dr. Estrada muestra cómo el Crisóstomo ofrece, en los análisis que acabamos de mencionar, un modo de estudiar los textos, que presenta sorprendentes correspondencias con los procedimientos modernos de investigación, salvado, naturalmente, el sistema erudito de referencias bibliográficas. En este aspecto podría hablarse de la modernidad del Crisóstomo.

En efecto, la exégesis de San Juan Crisóstomo no se limita a las exhortaciones y aplicaciones éticas, moralizantes, ascéticas —que, desde luego, son también extraordinariamente valiosas—, «sino que están cargadas de un profundo contenido doctrinal, en el que se refleja, además de la *Theoria* antioquena, la inquietud de los exegetas de esta escuela por profundizar en el sentido literal y en el análisis filológico de los términos. Naturalmente en San Juan Crisóstomo esto se encuentra supeditado a su predicación apostólica y a sus comentarios morales».

Los doctores J. Ibáñez y F. Mendoza, del Centro de Estudios Marianos de Zaragoza, vienen a hacer una recapitulación de los trabajos anteriores, como ya de alguna manera lo indica el título de su comunicación conjunta: *Valor de los Padres en la función hermenéutica de la Tradición de la Iglesia*. Exponen ambos autores que la Tradición había enseñado, y los concilios de Trento y del Vaticano I concretaron cómo el *consentimiento unánime de los Padres* constituye un criterio hermenéutico decisivo para optar por un sentido bíblico. Es cierto que no son muchos los pasajes de la Escritura de los que nos conste una decidida intención de definir su sentido, de modo semejante a como son muy pocos los textos bíblicos sobre los que se ha pronunciado definitivamente el Magisterio de la Iglesia.

Sin llegar a tales circunstancias de definibilidad dogmática, los profs. Ibáñez y Mendoza, resumen en algunos campos la importancia y autoridad de los Padres:

1) Son una ayuda imprescindible para determinar el autor de un libro sagrado. Sabemos que ésta es una cuestión secundaria en orden a su contenido, pero es interesante en orden a captar el sentido de los textos y otros aspectos.

2) Sus testimonios son argumento sólido para determinar los lugares mesiánicos del AT.

3) Aparte del caso mencionado del «consentimiento unánime», los escritos patrísticos son un filón riquísimo y amplísimo sobre la cuestión teórica y práctica de los *sentidos* de la S. Escritura (Noemática). Generalmente hablan de la *pluralidad* de sentidos en la Escritura, pero, dicen Ibáñez y Mendoza: «Esta pluralidad de sentidos bíblicos se corresponde con los diversos sentidos: sentido literal, tanto obvio como pleno, sentido típico, sentido consecuente y sentido acomodaticio».

Ibáñez y Mendoza pasan revista a la actitud y sentencias de los Padres acerca de las diversas clases de sentidos bíblicos.

En cuanto a los criterios hermenéuticos (Heurística), los profs. del Centro Mariano de Zaragoza subrayan el énfasis con que los Padres defienden y aplican el principio de la *analogía de la fe*. Entre otros, citan el texto de San Agustín: «Cuando, a pesar de nuestra buena voluntad, no resulte claro cómo distinguir y discurrir, hay que recurrir a la regla de la fe que se determina a partir de la Sagrada Escritura en su conjunto y de la autoridad de la Iglesia».

Cerrada ya la época patrística y observando otra perspectiva muy distinta de la tradición cristiana, el Dr. J. A. Iñiguez nos conduce a los impulsores y teóricos del arte cristiano en la época de transición del románico al gótico. Iñiguez analiza especialmente dos obras literarias: el *De gemma animae*, de Honorio de Autún, muerto en 1145, y el *Mitrале*, de Sicardo de Cremona, personaje éste importante, obispo de Cremona desde 1179, Delegado de la Santa Sede en Armenia desde 1203 y muerto en 1215. Ambos libros pretenden ser algo así como unos directorios doctrinales para la construcción de los templos cristianos, de su ornamentación para el culto, y de la orientación de las artes plásticas para ayuda de la piedad. Una cita de Honorio puede clarificar lo dicho: «La luz que se pinta a modo de círculo alrededor de la cabeza de los santos en las iglesias designa cómo gozan coronados con la luz del eterno resplandor. Se pinta ésta ciertamente según la forma de un escudo redondo, porque la protección divina les defiende como un escudo. Por ello cantan en acción de gracias: *'Domine ut scuto nos bonae voluntatis tuae coronasti'* (Ps 5,13).

Honorio y Sicardo acuden a pasajes bíblicos para ilustrar los elementos plásticos de que tratan y aclarar o fundamentar la simbología de esos elementos artísticos. Así «muestran la comprensión que cada uno de ellos —y su tiempo— tenían de aquellos pasajes; y reflejan los conocimientos de la época que permitían aquella interpretación. En este sentido aparecen ya, con el mayor relieve, entre otros, sus conocimientos lingüísticos, cifrados en una incipiente ciencia etimológica. Intentarán, por ejemplo, explicar la etimología y semántica de conceptos y elementos como 'oración, casa de Dios, iglesia, sinagoga, basílica, capilla, templo' etc.».

Puede afirmarse, dice el Prof. Iñiguez, que la época de transición del románico al gótico, en el arte, coincide con el cambio en el quehacer teológico. «Ahora bien, pidiendo prestado a la Teología el concepto, es lícito hablar de una hermenéutica del arte cristiano: la búsqueda del significado que encierran las formas plásticas que han aparecido en el correr de los tiempos al servicio de la Liturgia y a la sombra de la Iglesia».

Magisterio de la Iglesia y Hermenéutica Bíblica

Hasta ahora, la tercera jornada del VII Simposio ha tratado de la función de la Tradición en la hermenéutica de la Escritura, desde aspectos generales y teóricos, hasta campos de estudio concretos. Al llegar a este punto, la temática da un cierto giro, interesándose por la función hermenéutica del Magisterio eclesiástico con relación a la Sagrada Escritura. El estudio teológico fundamental a este respecto lo constituyó la ponencia del Prof. G. Aranda, de la Universidad de Navarra, que lleva por título, precisamente *Magisterio de la Iglesia e interpretación bíblica*. Al extenso y profundo trabajo del Prof. Aranda, acompañan otros estudios de los que pasaremos revista después, que abordan aspectos complementarios o cuestiones afines. Pero la temática de base sobre Magisterio y hermenéutica bíblica, sobre todo desde su aspecto especulativo y dogmático, es la contenida en el trabajo del Prof. Aranda. Su extensión y la delicadeza del contenido hacen particularmente difíciles un breve resumen. El lector podrá ver cómo son abordados los puntos neurálgicos del tema. Puestos a resaltar algunos más importantes, podrían señalarse: 1) La fundamentación, desde el punto de vista bíblico, teológico y hermenéutico, de la afirmación de que únicamente a la Iglesia, y más en concreto al Magisterio, compete la interpretación auténtica de la S. Escritura.

2) La posibilidad de insertar la función y la enseñanza del Magisterio en la unidad del quehacer hermenéutico de la Exégesis católica, sin que por ello ésta pierda lo más mínimo de su carácter científico y su desarrollo en libertad. 3) La determinación del papel que corresponde a la Exégesis en la progresiva comprensión que la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, adquiere del misterio de Cristo.

Toda esta temática podría ser resumida en los siguientes cuatro puntos, que siguen muy de cerca el esquema que el propio Dr. Aranda facilitó antes de pronunciar su lección:

1. El Magisterio de la Iglesia afirma su conciencia de ser el único intérprete auténtico de la Sagrada Escritura. Tal afirmación, reconocida y aceptada por la exégesis católica, ha de ser integrada en la tarea científica que esta exégesis realiza.

2. La relación entre Magisterio de la Iglesia y Sagrada Escritura se fundamenta en que ésta necesita ser interpretada desde la totalidad de la Revelación entregada a la Iglesia. La Iglesia no puede prescindir de la Sagrada Escritura ni de interpretarla de forma magisterial, tal como hicieron Jesucristo y los apóstoles, porque la Biblia le ha sido dada a la Iglesia como Palabra de Dios escrita.

3. La tarea exegetica pertenece a la misión profética general de la Iglesia. Esta tarea ha de realizarse integrando armónicamente los criterios racionales de interpretación de textos y los criterios teológicos, entre los que se cuenta la enseñanza del Magisterio y su función en la Iglesia. Ambos aspectos del Magisterio —enseñanza y función— entran en la comprensión previa con la que el exegeta accede al texto, le proporciona el conocimiento del ámbito propio en que se mueve su investigación —que no es el nivel del magisterio para la fe—, y le dan la garantía de certeza en sus resultados.

4. La exégesis ofrece al Magisterio de la Iglesia aportaciones importantes para el desempeño de su misión. Le ayuda positivamente a madurar su juicio en las cuestiones que se plantean en cada tiempo; fundamenta bíblicamente las enseñanzas del Magisterio; y contribuye, por fin, a precisar interpretaciones de textos bíblicos realizadas por el mismo Magisterio.

El Prof. J. L. Bastero de Eleizalde, de la Universidad de Navarra, estudia un ejemplo concreto del ejercicio de la función hermenéutica bíblica por parte del Magisterio de la Iglesia, en este caso, del Magisterio solemne. Titula su comunicación *Hermenéutica en el Símbolo de la fe del Concilio de Nicea*. Naturalmente, el Dr. Bastero resume

la situación teológica a la que se enfrenta Nicea tras la herejía arriana. De ese amplio preámbulo concluye J. L. Bastero que, en su interpretación de los textos bíblicos, Arrio «no parte de la fe para, a través de ella, explicar —sin adular— el mensaje divino, sino que confía en demasía en la lógica de sus razonamientos y violenta su exégesis de la Escritura para confirmar por ella los planteamientos filosóficos anteriormente preestablecidos. Así, la hermenéutica arriana (...) aunque profesa verbalmente su deseo de permanecer fiel al evangelio, intenta compaginar, en un falso irenismo, la doctrina cristiana con el monoteísmo monarquiano judío y con el Logos de las filosofías paganas, llegando a un sincretismo que, excepto en la mera forma, no tiene ningún parecido con el mensaje original de Jesús. Como afirma Sesboüe, 'se trata muy exactamente de una helenización del dogma'. Arrio pretende actualizar la doctrina para hacerla asequible al hombre de su tiempo, pero falla en su intento, porque da una total prioridad a los 'pre-juicios' desde los que la aborda».

Era obligado recordar esas actitudes hermenéuticas de Arrio, con el fin de captar mejor el valor hermenéutico del trabajo de los Padres de Nicea para expresar el sentido auténtico de las afirmaciones del Nuevo Testamento acerca de Jesucristo, sin ambigüedades, de manera clara. A este respecto son lugares de especial interés, las dos formas que introduce Nicea en el texto anterior del *Símbolo*: la primera es: *es decir, de la sustancia del Padre*. La segunda: *engendrado, no hecho, consustancial al Padre*. El resto del *Símbolo* es prácticamente el mismo que el profesado en Cesarea.

En cuanto al primer añadido, el sintagma *es decir* «pone en evidencia dos tipos de lenguaje: el de la Escritura y el filosófico (...) no se trata de un nuevo contenido que hubiera sido inventado. Solamente se ha empleado un lenguaje nuevo para salvaguardar la autenticidad del sentido» (Sesboüe). Así, pues, la añadidura es una interpretación de la frase anterior del *Símbolo* (*nacido unigénito del Padre*), mediante la adopción de un sintagma filosófico griego, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, fácilmente inteligible en aquel ambiente cultural, y, por tanto, que precisaba para aquellas gentes el lenguaje de la Escritura, ya ambiguo y culturalmente extraño, pero sin suprimirlo.

En cuanto a la segunda adición (*engendrado, no hecho, consustancial al Padre*) sobre todo se emplea el término griego ὁμοούσιος por iguales motivos. «Debemos subrayar —dice el Prof. Bastero— que los Padres nicenos no desean 'helenizar' el concepto de Dios propio de la revelación y del kerigma (...) sino explicar con un lenguaje más asequible a la mentalidad de aquellos cristianos el sentido correcto

del dato bíblico (...) De todo lo mostrado en este trabajo concluimos que, aunque la finalidad de los concilios es ante todo magisterial, dan un magnífico paradigma de lo que son actitudes hermenéuticas».

Desde la aparición de la «exégesis crítica» de la Biblia, el concepto que tenga cada investigador sobre la naturaleza de la divina inspiración de la Sagrada Escritura, no es una instancia separada de su actitud hermenéutica. Por tanto, la noción teológica, bien fundada y delimitada, de inspiración bíblica debe considerarse como un principio hermenéutico actuante a la hora de hacer la exégesis de la Escritura. La comunicación de los profs. M. A. Tabet y T. McGovern, del Centro Académico Romano de la Santa Cruz, aborda precisamente *El principio hermenéutico de la inspiración del hagiógrafo en la Const. dogm. «Dei Verbum»*. Casi todo el esfuerzo y contenido de su trabajo se extiende en una selecta, erudita y juiciosa reconstrucción del *iter* redaccional de lo que, finalmente, es la segunda parte del párrafo 1.º del n. 11 de la *Dei Verbum*. Como es sabido, ahí el Concilio Vaticano II ha condensado en un texto muy breve, pero cargado de contenido y de intencionalidad, el sentir de la Iglesia acerca de la naturaleza de la inspiración bíblica y de la función que en ella ha de atribuirse respectivamente a Dios y a los hagiógrafos como «veri auctores».

La comunicación *Lectura de la Biblia «in sinu Ecclesiae» y celebración de la Eucaristía*, del P. A. Bandera, O.P., del Instituto Teológico de San Esteban, Salamanca, viene de alguna manera a recapitular el amplio tema de la Hermenéutica Bíblica. Primeramente ilustra en líneas generales la tesis de que «la lectura de la Biblia, para ser correcta, debe realizarse *in sinu Ecclesiae*, es decir, dándole el sentido que le da la Iglesia, en cuanto comunidad organizada y en comunión con los pastores que Cristo mismo le da por obra del Espíritu Santo. Así es como tiene garantía de leer la palabra divina 'con el mismo Espíritu en que fue inspirada'». A continuación se extiende en analizar las relaciones entre lectura cristiana de la Biblia y Eucaristía.

Reflexiona cómo el poder de santificar —que no puede desunirse de los de enseñar y gobernar pastoralmente— tiene su expresión culminante en la Eucaristía, «fuente y cima de *toda* la vida cristiana». Por eso mismo el sacrificio eucarístico es inseparable de la lectura y meditación de la Escritura. «Todas las intervenciones salvíficas que conocemos a través de la palabra se orientan por su propio peso o desde dentro al sacrificio de la cruz, de tal modo que, si son desligadas de este sacrificio, pierden su misma razón de ser y corren el

riesgo de ser entendidas a la manera de tantos otros acontecimientos de que nos habla la historia».

No podríamos resumir aquí las consideraciones del Prof. Bandera sobre Biblia y Eucaristía. Me limitaré a glosar algunas y entresacar unos cuantos párrafos citados literalmente, que, en mi opinión, vertebran su pensamiento.

«Conviene recordar una de las ideas más antiguas y más profundas acerca de lo que la Iglesia católica entiende por *Palabra de Dios*. Ya desde los comienzos mismos de la Iglesia se puso de manifiesto que para ella Sagrada Escritura o Palabra de Dios no es la pura materialidad de lo escrito, sino este escrito entendido a la luz de la predicación viva de 'quienes con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad'. Es decir, para la Iglesia, el evangelio es un 'evangelio íntegro y vivo', no simple letra escrita, para cuya comprensión basten recursos literarios».

El P. Bandera pasa revista a varias modalidades de lectura de la Biblia *in sinu Ecclesiae*, pero insiste en que «la celebración eucarística representa el momento privilegiado y culminante de su realización. Cuando falta o cesa la celebración del sacrificio de Cristo, sobreviene en la vida cristiana un vacío irrellenable, no sólo en el orden de la práctica o de la piedad, sino también en el de la comprensión de la fe y en la noción misma de Sagrada Escritura o Palabra de Dios».

El P. Bandera, finalmente, escribe bellos pensamientos sobre la función de la contemplación en el interior del sacrificio eucarístico.

RECAPITULACIÓN

Resumir un Simposio, y máxime después de haber realizado la amplia recensión presente, podría resultar una empresa imposible e, incluso, vana. Pero podría tener alguna utilidad —quizá más bien para el futuro— dejar consignadas algunas impresiones y reflexiones acerca de lo que en él se ha tratado. Pienso que, por circunstancias obvias, he podido vivir por dentro, y también hasta cierto punto por fuera, el acontecimiento académico y científico del VII Simposio de esta Facultad de Teología. Desde estas coordenadas, tal vez me sea lícito señalar algunos puntos sobre los que ha habido un mayor interés y consenso entre los participantes, aunque cada uno haya puesto sus matices diferenciales desde su punto de vista personal y desde la óptica de la disciplina concreta que cultiva.

1. La hermenéutica bíblica católica presupone, como base de partida, la capacidad del hombre para conocer con objetividad las realidades naturales e incluso sobrenaturales, aunque con las imperfecciones que implican las limitaciones de la criatura humana.

2. El lenguaje —oral y escrito— es instrumento válido de intercomunicación y puede hacer presente un mensaje dado en el pasado. La importancia de la relación entre «lector» y «texto» no ha de anular la relación entre «texto» y «autor».

3. Otro punto básico es la aceptación de un concepto de la naturaleza de la inspiración bíblica que salvaguarde el origen divino de los escritos canónicos y el carácter de verdaderos autores de los hagiógrafos respectivos. Aquí las explicaciones pueden ser diferentemente matizadas. El documento último y fundamental de la doctrina sobre el punto lo constituye, en concreto, el número 11 de la Const. dogm. *Dei Verbum* del Conc. Vaticano II.

4. Tal concepto de la divina inspiración de la Biblia debe ser un principio hermenéutico actuante a la hora de interpretar la S. Escritura. No es suficiente con una aceptación teórica, que no sea tenida realmente en cuenta en el proceso de investigación del sentido de los textos bíblicos.

5. La Iglesia ha defendido siempre la unidad de ambos Testamentos, por creer que Dios es el autor principal de toda la Escritura. La unidad de autor principal postula también una coherencia sustancial entre todos los libros de la Escritura. Pero tal coherencia sustancial no implica nada en contra del progreso de la Revelación bíblica y de las diferencias de concepciones, pensamiento, etc., entre unos hagiógrafos y otros, diferencias debidas a la personalidad de cada autor humano y a las distancias culturales, históricas, etc., entre unos y otros.

6. Los escritos sagrados reflejan aspectos de la que puede llamarse «Ley de la Encarnación»: Dios se ha revelado a Sí mismo en orden a nuestra salvación, actuando en los hagiógrafos y por medio de ellos¹⁷ y asumiendo los modos, categorías de pensamiento y otros valores humanos concretos de determinadas culturas, épocas y pueblos. Pero esos particularismos y peculiaridades son traducibles a otras

¹⁷ Cfr. *Dei verbum*, n. 11.

formas culturales y no son obstáculo insuperable para constituirse en valores doctrinales y morales de carácter universal e imperecedero.

7. La Exégesis Bíblica es una disciplina esencialmente teológica. Tiene, pues, como criterio hermenéutico básico la analogía de la fe. Se distingue de otras ramas de la Teología por sus métodos específicos de investigación y las disciplinas auxiliares que emplea. Pero tanto los métodos como las disciplinas filosóficas, históricas, críticas, etc., no son propiamente la Exégesis bíblica, sino el instrumental de trabajo de los exegetas; estos emplean ese amplio instrumental auxiliar bajo la razón ilustrada por la luz de la fe y al servicio de ésta y del pueblo de Dios.

8. El uso de métodos y técnicas de interpretación y análisis de textos tienen una especial importancia en Hermenéutica bíblica. El exegeta puede y debe servirse, en lo posible, y según sus fuerzas, de tales disciplinas y métodos. Sin embargo, para poderlos utilizar correctamente, debe saber discernir, de un lado, las técnicas de investigación que proporcionan los métodos, y de otro, los presupuestos filosóficos e instancias de pensamiento que, con frecuencia, estuvieron en el origen de los métodos.

9. Puede afirmarse que todos los métodos empleados en Exégesis Bíblica aportan algo, en diversa medida e importancia, a la investigación racional del sentido de los textos sagrados. Ninguno de ellos, sin embargo, agota, ni mucho menos, el objeto de estudio. En cambio, la Exégesis Bíblica busca la más honda inteligencia del contenido doctrinal, espiritual y de valores morales y humanos de la Sagrada Escritura. Desde este aspecto, el uso de los métodos no agota la tarea del exegeta, ni la Exégesis bíblica se reduce a la aplicación de métodos de análisis de textos a los libros sagrados.

10. En cambio, es lícito a los especialistas de ciencias profanas estudiar los textos sagrados desde el punto de vista de sus disciplinas respectivas: gramática, lingüística, filología, historia, sociología, etc. Sus aportaciones en estos campos pueden ser muy útiles para el exegeta, dada la especialización de los conocimientos humanos ante el desarrollo de las disciplinas. Pero sería salirse de su cometido y ámbito hacer juicios de valor teológico y relativos a la fe, a partir de un campo de observación tan restringido y parcial como el constituido por cada una de esas disciplinas separadamente.

11. La Sagrada Escritura no es un elemento suelto de los demás constitutivos de la Iglesia. Su recta interpretación no se concibe sin

la relación con los otros factores integrantes, entre los que destacan la Sagrada Tradición y el Magisterio. A este respecto, *Dei Verbum*, n. 10, § 3.º representa una verdad insoslayable.

12. Como explicitación del punto anterior se subraya la función hermenéutica irremplazable de la Tradición en Exégesis bíblica. Los Santos Padres atestiguan de modo relevante la presencia y sentido de esa función hermenéutica de la Tradición (cfr. *Dei Verbum*, n. 12, § 3.º).

13. El oficio de interpretar auténticamente la Sagrada Escritura ha sido encomendado al Magisterio vivo de la Iglesia (cfr. *Dei Verbum*, n. 10, § 2.º), que constituye no sólo la instancia última de apelación, sino un verdadero principio hermenéutico a la hora de interpretar los textos.

14. Tal oficio del Magisterio no anula o relega a un papel secundario o meramente subsidiario el trabajo y el esfuerzo de inteligencia de los exegetas y teólogos. La tarea de estos investigadores de la Biblia no se reduce —aunque sea uno de sus servicios— a buscar los argumentos bíblicos que fundamenten las enseñanzas del Magisterio, ni menos aún a repetir, con otras palabras, la doctrina ya expuesta por los Pastores, sino que, en colaboración con éstos y según una cierta y legítima autonomía, intentan profundizar en el conocimiento de la Sagrada Escritura, contribuyendo con su estudio a preparar el juicio de la Iglesia y profundizar en las perspectivas de los bienes salvíficos contenidos en las Sagradas Letras.

15. Todos los fieles que meditan, en su personal piedad y relación con Dios, la Sagrada Escritura, o en comunión con otros y con los pastores, por medio de la Sagrada Liturgia y especialmente de la Eucaristía, contribuyen también a la comprensión de los textos sagrados y se alimentan de ellos (cfr. *Dei Verbum*, n. 10 1.º).

REFLEXIÓN FINAL

Las jornadas de los días 10, 11 y 12 de abril de 1985 han sido realmente intensas en todos los aspectos de la actividad: conferencias y comunicaciones, mesas redondas y sesiones de diálogo y discusión de los trabajos expuestos, conversaciones de sobremesa y de pasillo. Ha representado un esfuerzo de diálogo interdisciplinar e interfacultativo, en el que filósofos, teólogos especulativos y sistemáticos, patrólogos, historiadores de la Iglesia, cultivadores de la Teología fun-

damental, juristas y canonistas, filólogos y lingüistas, etc. han intercambiado puntos de vista con los exegetas, que este año éramos, como si dijéramos, el grupo nuclear del VII Simposio.

Hemos podido comprobar, de facto, que el tema de la Hermenéutica, en cuanto ciencia de la interpretación de textos literarios —e incluso de la realidad misma, si se atiende a cómo la conciben algunos filósofos— no era un punto de interés sólo para los componentes del Departamento de Sagrada Escritura —entre los que se nombró el Comité organizador—, ni siquiera para la Facultad de Teología en general, que es la que anualmente corre con la espléndida tarea, y el consiguiente riesgo, de ser la entidad responsable de estos Simposios Internacionales. En efecto, a la mayoría de las diversas disciplinas del saber humano se plantea el problema de la captación de lo que dice el texto —sea literario, legal, religioso, etc.—. El problema se agudiza cuando aumenta nuestra separación del texto por distancias culturales, cronológicas, confesionales, ideológicas, de conocimientos especializados, etc.

A todos los participantes, desde una perspectiva u otra, interesaba analizar los tres elementos primordiales que confluyen en el texto, y, por tanto, en la Hermenéutica: *autor, texto mismo y lector*. Todo investigador trata de alcanzar el mayor grado posible de objetividad que quepa deducir de la relación de esos tres elementos. Unos métodos u otros, unas disciplinas u otras, unos modelos u otros de análisis subrayan la importancia del texto, o bien del autor, o bien sobre todo en las últimas décadas, del lector. El problema hermenéutico se plantea hoy día con una profundidad, cuya contemplación puede producir un vértigo intelectual. Pues bien, me parece que había un consenso muy generalizado acerca de que ese problema —y el consiguiente vértigo— puede agravarse cuando el objeto de la Hermenéutica no son ya textos que tratan de realidades humanas comprobables experimentalmente, o sometidos a un proceso de rigurosa lógica racionante, sino cuando son textos que se refieren a realidades predominantemente sobrenaturales. Entonces, el problema hermenéutico se ahonda y se complica, y llegaría a constituir un vértigo insalvable, si el investigador creyente no contara con las certezas de la fe sobrenatural.

Hermenéutica, fuera y dentro de la fe

La historia de nuestra cultura occidental nos está mostrando la angustia que puede producir en algunos espíritus la reflexión sin fe

sobre el mundo y el hombre, o bien, en otros, el desconcierto y la carencia del sentido de la vida. En las últimas décadas, y entré un cierto número de filósofos, estamos asistiendo a una invasión de casi todos los campos de la Filosofía por parte de la Hermenéutica. La causa es conocida: los textos, los escritos, son una expresión racional (a veces poética) e interpretativa de la misma realidad contemplada. De ahí que la interpretación de textos se convierta en una interpretación de otra interpretación de la realidad: ¿hasta qué punto la Hermenéutica debe quedar fijada en la interpretación de esa mediación que es el texto, y no debe saltar, por encima de la mediación textual, a la interpretación directa de las cosas?

Efectivamente, dando ese salto, es como ha nacido o, por lo menos, crecido rápida y tal vez monstruosamente la Hermenéutica filosófica en los últimos años, amenazando —no me encuentro en condiciones de calificar— cada vez más los campos de otros saberes y disciplinas.

En cuanto que el texto es ciertamente una parte de la interpretación de algún aspecto de la realidad, contiene un sentido. Tradicionalmente se pensaba que el sentido del texto es, en primer lugar, el que quiso darle su autor. Los antiguos no concebían un texto sin su autor. En los casos límites, el autor podía ser anónimo, pseudónimo o pseudoepigráfico. Pero no se concebía la existencia de un texto sin su autor. Era una actitud semejante a como no se concebía la existencia de las realidades sin sus autores, y la existencia del mundo y del hombre sin Dios, su Autor.

El fenómeno ocurrido en la moderna lingüística, que se desentiende de la genética o diacronía del texto y de su autor o autores, para fijarse en el texto mismo tal como nos lo encontramos —sincrónicamente—, en la estructura de sus fonemas, lexemas, signos, etc., para ver «cómo se produce el sentido en el interior del texto» y qué es lo que el lector «lee», este fenómeno de prescindir del autor para investigar el sentido del texto, encuentro que es paralelo al fenómeno de desentenderse de quién es el autor de la realidad, del mundo, del hombre, para investigar el sentido de ese mundo, del hombre, de las realidades.

En esta corriente de desentenderse del Autor de la realidad parecen inscribirse la mayoría, o buena parte, de las Hermenéuticas filosóficas actuales. Pero lo más sorprendente es que, por un fenómeno de ósmosis cultural, de alguna manera ese talento hermenéutico se puede observar en algunos exegetas cristianos y católicos a la hora de la investigación del sentido del texto bíblico. Sólo pretendo dar un

aviso, como el centinela que ve algo extraño en la oscuridad de la noche.

Pero, volviendo al fenómeno de la Hermenéutica filosófica moderna, hay en ella algo que puede inducirnos a una reflexión útil: el exegeta estudia el texto bíblico; ése es su cometido específico, pero no debe olvidar que el texto bíblico no es un elemento suelto y *a se* dentro de la Iglesia. El sentido del texto bíblico, al menos en su mayor parte y, desde luego, el sentido de *toda* la Sagrada Escritura, no es algo autónomo y desligado de la realidad total: Dios (el Padre, Jesucristo, el Espíritu Santo), las realidades sobrenaturales, la Iglesia, etc., etc. Tengamos en cuenta que todo acontecimiento es susceptible de una transmisión oral o escrita, que en sí misma es ya una primera interpretación: la del autor del relato, en mayor o menor dependencia de una comunidad. Después vendrán las interpretaciones realizadas por diversos lectores, en dependencia también mayor o menor, de un medio histórico y cultural, de una comunidad: así es como puede formarse una tradición. Relato y tradición vivirán juntos una existencia interpretativa del relato, una hermenéutica de la realidad relatada.

En Exégesis Bíblica, más pronto o más tarde, llegamos siempre a un acontecimiento teofánico que, de hecho, tiene carácter y sentido salvífico: la Historia de la Salvación que culmina en la «Buena Noticia» de Jesucristo y que es el mismo Jesucristo.

Sentido y Verdad

Al nivel cultural que nos estamos moviendo en este momento de nuestro trabajo, hemos de apuntar ya la diferencia entre *sentido* y *verdad* de un texto. Yo me atrevería a decir que la Exégesis Bíblica no puede —no debe— agotar su tarea en la investigación del *puro sentido* del texto, sino que, en cuanto disciplina eminentemente teológica, tiene como cometido la indagación de la *verdad* de lo que el texto dice.

Intentemos un camino sencillo para plantearnos la distinción entre sentido y verdad, al menos en los aspectos hermenéutico-teológicos de los textos sagrados¹⁸. El camino puede ser la distinción entre el

18. A este respecto, en su día me dio gran luz el artículo de F. INCIARTE, *El problema de la verdad y la teología antropológica*, en «Scripta Theologica» VI, 2 (1974) sobre todo pp. 756-758.

discurso directo y el *indirecto*¹⁹. Apliquemos esta distinción a un ejemplo concreto: los textos de la institución de la Sagrada Eucaristía.

Las primeras controversias —prolongadas durante siglos— se encaraban derechamente con el sentido del texto: como es sabido, algunos reformadores del siglo XVI discutían sobre el sentido, en concreto, del verbo εἶμι en las frases de la 'transubstanciación': τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου — τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου. En tales textos ἐστιν ¿tiene el valor de *es*, o el valor de *significa, representa*? Prescindiendo ahora de cuestiones preliminares, como la de que precisamente en el lenguaje semítico de Jesús (arameo o hebreo) no solía emplearse el verbo ser en frases de este tipo²¹, o cuál es el vocablo hebreo-arameo que fue traducido por «cuerpo»²², la investigación exegética de los pasajes de la institución de la Eucaristía no se reducen a una mera cuestión *de sentido*, esto es, si Jesús, efectivamente quiso decir «esto *es* mi cuerpo», al tomar un trozo de pan, o quiso decir «esto *significa* mi cuerpo». Podemos decir que en pura gramática ambas interpretaciones son posibles. Un investigador no comprometido podría recurrir al *lenguaje indirecto* y —dadas por resueltas la autenticidad e historicidad de la frase— quedarse en la mera cuestión de sentido: «Jesús, en la Última Cena, tomó pan y dijo: esto es (o *significa*) mi cuerpo...». Incluso, puede llegarse a un lenguaje todavía menos comprometido: «Los tres Evangelios sinópticos y la 1 Corintios *dicen que* Jesús dijo...».

Parece que para la Exégesis católica la cuestión no se queda en la investigación del lenguaje *indirecto*, sino del problema de la *verdad* que enuncia y quiere enunciar el *autor* y *su texto*. Pero el acceso a la verdad de un texto trasciende muchas veces las posibilidades de comprobación empírica, histórica o meramente gramatical, para dejar paso a otras disciplinas del espíritu —la teología y la metafísica— apoyadas en vías de conocimiento suprasensorial —la fe—, o testimonio —la Tradición y el Magisterio—.

19. Evidentemente no podemos entrar aquí en los planteamientos e implicaciones filosóficas de esta distinción. Como iniciación breve y clara remito al artículo citado de F. Inciarte, *El problema de la verdad...*, pp. 759-763.

20. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-26.

21. Las dos posibles fórmulas de retrotraducción al arameo o al hebreo nos darían en una literal y bárbara versión española: «esto, él mi cuerpo — «ésta, ella mi sangre»; o bien: «esto, mi cuerpo — ésta, mi sangre».

22. Para muchos exegetas actuales, Jesús pudo decir «esto (es) mi carne» (*basar*), como en el discurso de la sinagoga de Cafarnaún, en Ioh 6.

Absorción y conocimiento

Este título me lo ha sugerido una página de R. Laurentin. El se expresa de una manera mucho más fuerte o, si se quiere, con mayor fuerza expresiva: habla de «digestión»²³. El epígrafe podría enunciarse con la vieja máxima escolástica *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Pero esta segunda formulación pierde fuerza y agresividad comparada con la primera. Todo el mundo sabe que *digestión* es la asimilación interior de un objeto por un sujeto que reduce el primero a su propio cuerpo. La fiera que devora al hombre, reduce el cuerpo humano a su propio cuerpo²⁴. La digestión es un atentado, una destrucción, una apropiación violenta de la alteridad: el objeto digerido es destrozado, aniquilado...

El conocimiento humano, por el contrario, tiene un *quid divinum*, es una apropiación correcta de la oferta del otro, implica un respeto de la alteridad, una identificación ontológica, dentro del respeto y del amor: la fruta conocida es conocida en su naturaleza, pero es perfectamente respetada en su identidad, no es destruida ni aniquilada...

El conocimiento humano adquiere toda su nobleza cuando se dirige al conocimiento de la persona, desde luego Divina, pero también humana. Durante esta vida, toda relación interpersonal, como todo conocimiento, pasa por los sentidos. Con los demás y con Dios nos relacionamos con la palabra, con el gesto, con el escrito, no vacíos, claro está, sino llenos de la intencionalidad interior.

Pienso que la Exégesis Bíblica —aunque parezca una perogrullada— es un conocimiento que respeta amorosamente la alteridad del otro, dialogando con el texto sagrado, sin destruirlo, sin «digerirlo».

Durante siglos, la exégesis judaica y la cristiana se han esforzado por entender, por profundizar en el sentido y la verdad de los textos sagrados a través, bien de sus elementos corporales (palabras, frases, discursos, etc.) y las disciplinas de los saberes humanos (gramática, historia, filología, lógica, etc), bien en un intento de concordar con los autores humanos de los textos y con el único autor principal de la S. Escritura. La Exégesis era, pues, un intento de conocer lo que los hagiógrafos y Dios mismo nos ofrecen a través de la mediación del texto sagrado.

23. Cfr. *Comment réconcilier l'Exégèse...*, cit., pp. 131-132.

24. En el mundo de la economía, se usa un término menos fuerte: la absorción de una empresa, que pasa un mal momento económico, por otra, de mayor capacidad. Pero en el acto de absorción empresarial se estipulan las condiciones para realizar esas operaciones.

Al conjunto sistematizado de técnicas, humanas y religiosas, que facilitaban el conocimiento del texto bíblico se le llamaba *Hermenéutica*²⁵. Muchos manuales de Propedéutica bíblica todavía mantienen tales conceptos de la Exégesis y de la Hermenéutica.

Pero, dicho con todas las excusas imaginables, en algunos «métodos científicos» actuales el enfrentamiento con los textos bíblicos ha pasado un tanto de la esfera del «conocimiento» al de la absorción.

Se trata de ciertas «lecturas» que, ya sea por escrupulosos prejuicios de «método científico», o por absoluta miopía del espíritu, son incapaces de percibir la transcendencia de Dios, la existencia del orden sobrenatural, la libertad del hombre, la condición creatural del ser humano, la posibilidad del milagro y de la profecía, etc.

Tal actitud de enfrentamiento con la Biblia no puede llamarse Exégesis. Y, en efecto, ya no se le suele llamar así, sino que se prefiere denominarla Hermenéutica, dando a este término una connotación predominantemente subjetivista²⁶. Pero ésta ya no es la disciplina de saberes de que hablábamos antes, sino que indica una disposición ya decidida previamente: la del sentido que el texto sagrado puede tener para mí, lector de hoy, que prescinde del *humus* en que los textos bíblicos han sido escritos, conservados, crecidos e interpretados de modo vivo y continuo.

De este modo se están operando «lecturas» de la Biblia, incluso del Nuevo Testamento y de los Evangelios, que están ejerciendo unos reduccionismos brutales: lo sobrenatural se rebaja (forzando los textos) a lo natural, y lo natural a la mera animalidad y materialidad: reducción del pecado y de la gracia a un behaviorismo simplista; el interés por la historia sociológica se polariza en la «lectura materialista del Evangelio» (léase marxista), etc.

¿No parece que tales 'Hermenéuticas' se mueven más en el ámbito de la fagocitosis que en el del conocimiento? No sé si Rabelais redivivo incluiría algunas de estas «lecturas» de la Biblia, algunas de estas actitudes «hermenéuticas», entre las voracidades del gigante Gargantúa y de su hijo Pantagruel.

25. No nos interesa aquí extendernos en este asunto, ni distinguir la Heurística de la Noemática, etc.

26. Cfr. G. MARTELET, S. J., *Théologie du sacerdoce. Crise de la foi, crise du prêtre. Deux mille ans d'Eglise en question*. Paris (Cerf) 1984, caps. VII («El NT. bajo el signo de la Modernidad») y VII («La Hermenéutica reductora»).

Exégesis crítica y contemplación

Estoy persuadido de que el verdadero conocimiento va unido al espíritu y la capacidad de contemplación. A su vez, la contemplación, como actitud humana, es fruto de la inteligencia y del amor. Me resulta muy difícil aceptar que alguien pueda entender a fondo alguna realidad de cierta trascendencia, si no tiene hacia ella una actitud de efecto, de amor, ya se trate de una realidad artística, científica, cultural... humana y, *a fortiori*, divina.

Si Aristóteles no hubiera observado amorosamente, pacientemente, los movimientos y las conductas de los peces y animales, los saberes humanos habrían carecido, durante muchos siglos, no sólo de una serie de conocimientos razonados, sino de una capacidad crítica y de una metodología biológica, hasta la aparición de las ciencias experimentales modernas. Quiero decir con esto que ese espíritu de contemplación del que vengo hablando es un elemento integrante, necesario, para que se alcance una actitud verdaderamente crítica, esto es, capaz de buscar las causas de las cosas, de juzgar de sus movimientos, de sus posibilidades, de la bondad y defectos de las mismas... Pero ciencia crítica, actitud crítica, *exégesis crítica* no quiere decir recelo previo, excepticismo por principio ante el texto sagrado.

Efectivamente, los libros de la Sagrada Escritura, siguiendo como no puede ser menos las leyes de la *Encarnación* y de la *synkatábasis* (tan invocada en la teología de la inspiración bíblica), se dejan ver, se dejan conocer, interpelan al hombre, precisamente por la mediación de lo que tienen de más material: sus palabras, sus textos... Estos forman como su cuerpo y, como en los seres humanos, es precisamente a través de la corporeidad como iniciamos y mantenemos el diálogo y el conocimiento interpersonal. La analogía me sigue valiendo para insistir en que ese diálogo y conocimiento entre personas debe ser crítico y amoroso al mismo tiempo. Crítico en el sentido auténtico: capaz de juzgar con rectitud e imparcialidad: pero ¿se puede conocer a fondo a otra persona sin un mínimo de afecto?

Análogamente, ¿se puede hacer Exégesis crítica sin afecto, sin amor hacia los hagiógrafos y, sobre todo, hacia el autor principal de la Biblia, cualquiera que sea la teología de la inspiración adoptada, con tal que se reconozca el origen y el carácter sagrado y divino de los libros aceptados por la Tradición de la Iglesia?

El espíritu de contemplación no es equivalente a ingenuidad, a espíritu *naïf*, a simpleza. Todo lo contrario, es una capacidad de la criatura racional e inteligente, cultivada, sensible. La capacidad de con-

templación hace fructificar las más variadas potencialidades del hombre: razón, voluntad, sentimientos, sensibilidad artística, capacidad de admiración por lo armonioso, lo bello, lo bueno... La capacidad de admiración implica también un buen sentido de reconocimiento de las propias limitaciones personales: sin un mínimo de humildad, no se puede captar la realidad, la verdad, la bondad de los otros; no se puede hacer justicia a la alteridad.

La Exégesis crítica de la Biblia, en mi opinión, exige, junto con toda la preparación técnica específica y los conocimientos auxiliares, la capacidad de admiración hacia el texto sagrado, que es lugar de encuentro del hombre con Dios y, por tanto, medio privilegiado de conocimiento de Dios, del hombre y del sentido del mundo.

La capacidad de admiración será un camino hacia el conocimiento cada vez más objetivo y profundo de la Sagrada Escritura.

JOSÉ MARÍA CASCIARO

Presidente del Comité Organizador del
VII Simposio Internacional de Teología

ACTO DE APERTURA

DISCURSO DEL PROF. DR. JOSE LUIS ILLANES, DECANO
DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA

Excmo. y Magfco. Sr. Rector,
Excmo. y Revdmo. Sr. Arzobispo,
Sres. Profesores,
Señoras y señores.

«Ciertamente es viva la Palabra de Dios, y eficaz, y más cor-
tante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta las fronteras
entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas, y escruta
los sentimientos y pensamientos del corazón»¹. Este texto de la car-
ta a los Hebreos expresa, con singular nitidez, una de las conviccio-
nes fundamentales de la fe. La Palabra de Dios es ella misma pala-
bra viva, palabra en la que está presente la vida de Dios y por tanto
palabra capaz de vivificar.

Esa realidad se predica en primer lugar y ante todo de la palabra
dicha por los profetas y finalmente por el Hijo, Jesús de Nazaret,
Palabra de Dios hecha carne, cuya voz resonaba como voz de quien
posee autoridad, y no como la de quienes comentan dichos o pala-
bras de otros². La fuerza divina, presente entonces, no quedó cir-
cunscrita a esas etapas pasadas del acontecer. La palabra pronuncia-
da por los profetas y por Cristo, al salir de sus labios y convertirse
en huella dejada en la historia, no se transformó en letra muerta,
sino que ha continuado siendo palabra animada por el poder de
Dios. Cada vez que se lee la Escritura, cada vez que en la Iglesia
se proclama la Palabra de Dios, actúa el Espíritu dotando al texto

1. Heb 4, 12.

2. Cfr. Mt 7, 28-29; Mc 1, 22.

escrito, y a las palabras de la Iglesia, de fuerza divina, comunicando a cada creyente, y a la comunidad eclesial entera, luz para captar y vivir su verdad.

Evocar el carácter religioso de la proclamación de la Palabra no es, en modo alguno, desconocer o negar la dimensión humana de dicho acontecimiento. Para realizar esa inferencia sería necesario pensar primero que la acción de Dios excluye la acción del hombre. La verdad es exactamente la contraria: la acción divina funda y hace posible el actuar humano. La fuerza del Espíritu, que acompaña la transmisión y la proclamación de la palabra entregada por Cristo a su Iglesia, hace posible el acto de la escucha, de una escucha capaz de percibir no sólo el sonido, sino la voz, de captar no sólo la materialidad de las palabras, sino el mensaje y la vida que las palabras transmiten.

Esa escucha suscitada por el Espíritu es —importa notarlo— escucha humana, escucha dotada de todas las características del humano escuchar. Acto, pues, que desemboca en una comprensión de la palabra, y presupone apertura del espíritu, ejercicio de la sensibilidad, atención de la inteligencia, consentimiento y participación de la voluntad. Y ello con toda la intensidad y con todos los recursos que demandan las características del acontecer concreto de la Palabra de Dios: Palabra que, en su forma originaria, fue pronunciada hace siglos y que llega a nosotros a través de una serie continuada de testificaciones.

La entera tradición cristiana ha sido consciente de la complejidad del proceso hermenéutico. En nuestros días esa conciencia se ha hecho más aguda. El desarrollo de la historia y de la filología, así como la aparición de la lingüística estructural, han puesto de relieve la multitud de presupuestos implícitos en toda acción de escribir y, en consecuencia, la importancia, más aún la necesidad, de estudio y de discernimiento para acceder a la interpretación de un texto. La filosofía del lenguaje, la antropología y la sociología han subrayado a su vez el carácter activo de todo acto de lectura, no mera recepción pasiva del mensaje contenido en un texto —o en una palabra escuchada— sino esfuerzo de comprensión que pone en movimiento el propio mundo mental, de tal forma que interpretamos el texto —o esa palabra— a la vez que somos interpretados por él.

El reconocimiento de la acción del Espíritu dota al creyente de seguridad en la verdad de la fe, de la que no puede verse privada la Iglesia. Pero esa convicción no dispensa de la personal actitud

de escucha ni excluye la puesta en juego de las técnicas que contribuyen a un recto ejercicio del escuchar. La contraposición entre una exégesis carismática, acontecida en la Iglesia a impulsos del Espíritu, y una exégesis científica, realizada a través del recurso a las posibilidades humanas de penetración, es una contraposición ficticia, reedición de esa falsa oposición entre acción divina y acción humana a la que antes nos referíamos. Una y otra exégesis han de darse al mismo tiempo. Mejor dicho, en realidad existe una única exégesis en la que elementos carismáticos y elementos científicos se armonizan y entrecruzan.

Las afirmaciones que acabamos de realizar son fundamentales, pero genéricas. Aspiran sólo a introducir la reflexión en torno a esa determinación del *status* de la interpretación de la Escritura, problema crucial en la vida de la Teología y de la Iglesia contemporáneas, a las que vamos a dedicar estas jornadas. En la primera de ellas, los profesores Fernando Inciarte, Leo Elders y Paul Toinet, nos situarán ante los presupuestos filosóficos y teológicos de la tarea hermenéutica en general y, en particular, de la hermenéutica bíblica. A continuación, los profesores Miguel Pérez y Jorge Mejía nos ayudarán a reflexionar sobre ese primer modelo de interpretación bíblica que constituye la exégesis judía y sobre las implicaciones de la crítica, en el sentido moderno de la palabra. El tercero y último día, nos situaremos ante el contexto eclesial en el que la interpretación de la Escritura tiene lugar, guiados esta vez por los profesores Jean Gribomont y Gonzalo Aranda.

No me resta ya sino agradecer su aportación a los ponentes recién mencionados y su venida a Pamplona a cuantos, provenientes de otros lugares, han acogido la invitación a participar en nuestro Simposio. Termino, pues, augurando que el trabajo de estos días resulte fecundo.

DISCURSO DE MONS. DR. JOSE MARIA CIRARDA, ARZOBISPO DE PAMPLONA Y OBISPO DE TUDELA

LA PALABRA DE DIOS, EL MAGISTERIO Y LA HERMENÉUTICA

Una palabra de saludo

El VII Simposio Internacional de Teología organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ha elegido como tema central «La Biblia ante la Hermenéutica».

A fuer de Obispo de esta Iglesia de Pamplona, en cuya capital residen dichas Facultad y Universidad, quiero, antes que nada, desear a todos los congresistas, venidos de cualquier lugar del mundo, una estancia grata en nuestra noble y hospitalaria Navarra. Y hago votos, que se tornan en oración al Señor, para que vuestros trabajos sean fructíferos. Mi saludo podría concluir con la expresión de dicho deseo y oración.

Pero año tras año, vuestro Simposio me recuerda que fui profesor de Sagrada Teología y Padre Conciliar en el Vaticano II. Y ello me obliga a manifestaros con humilde confianza algunas sencillas ideas, en torno al tema que vais a estudiar desde hoy. Es tentación en que vengo cayendo año tras año.

La «Dei Verbum» en el Concilio Vaticano II

Dos fueron para mí, como Padre Conciliar, las más hondas impresiones vividas en el Vaticano II. Nunca las olvidaré. Fueron dos momentos, en que casi se sentía al Espíritu presente en el aula conciliar. El primero lo vivimos cuando los Padres Conciliares, sin necesidad de votación alguna, como por inspiración de lo alto, decidimos en la segunda reunión del año 1963 introducir el capítulo de la «Lumen Gentium» sobre «el Pueblo de Dios», metido en cuña, contra lo que había sido previsto, entre el primero que presenta

a la Iglesia como Misterio, y el tercero que trata de la Sagrada Jerarquía. Fue un momento trascendental, que marca un hito en la historia de la Iglesia y de la Teología. La segunda viva emoción conciliar fue la aparición y aprobación en el año 1965 de la Constitución Dogmática «Dei Verbum» sobre la Divina Revelación.

En la primera reunión conciliar del año 1962 había sido presentado un esquema que abordaba la cuestión hablando de las Fuentes de la Revelación. Los Padres se dividieron en dos grupos numéricamente similares. Mayor el de quienes rechazaban el esquema. Una minoría muy crecida lo aprobaba. Pero la minoría tenía a su favor el reglamento del Concilio, que exigía una mayoría cualificada de dos tercios para rechazar un esquema. Tenía que debatirse el propuesto, aun sabiendo que no podía ser aprobado nunca.

Pocos Padres conservaron la paz en aquella encrucijada. Los más pensaron que el Concilio se había metido en un atolladero sin salida. No así Juan XXIII, como hombre de Dios que era. Actuando por encima del reglamento, a fuer de legislador supremo, retiró el esquema. Y, con sabiduría salomónica llena de confianza en Dios, nombró una Comisión bicéfala, presidida por los Cardenales Ottaviani y Bea, cabezas visibles de uno y otro grupo, para que resolviera el problema.

Pasó el año 1963; y nada se supo del prometido nuevo esquema. Pasó igualmente 1964 sin ninguna noticia definitiva. Muchos Padres llegamos a pensar que el Vaticano II se cerraría sin poder publicar un documento sobre la Divina Revelación. Sería un fallo gravísimo en el conjunto de los trabajos conciliares. Pero llegó 1965, y el Señor nos regaló una de las maravillas del Concilio: la Constitución Dogmática «Dei Verbum», rica en doctrina, jugosa espiritualmente, sugerente como punto de partida para un futuro eclesial y teológico, en que la Palabra de Dios tiene que recuperar muchas posiciones perdidas desde el siglo XVI, tanto en la piedad cristiana como en la ciencia teológica. Juan XXIII debió gozar una singular gloria accidental en el cielo el día de su promulgación. Y todos los Padres Conciliares sentimos la alegría de haber casi palpado la acción del Espíritu, que nos permitió promulgar una Constitución, sin la cual el Vaticano II hubiera quedado gravemente mutilado.

Dos sugerencias al hilo de la «Dei Verbum»

Comprenderéis todos la timidez con que os hablo, sabiéndooos especialistas en Sagrada Escritura, y teniendo clara conciencia de mi

poca ciencia bíblica. Pero, aún así, me atrevo a haceros unas sencillas sugerencias para vuestro trabajo en estos días, seguro de no errar, porque me limitaré a recordaros algunas indicaciones claras de la «Dei Verbum».

Mi credencial para tal osadía me la da el propio Concilio, cuando dice: «El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo»¹.

Mis palabras en este acto no son, según eso, simple respuesta a la invitación que me hizo el Decano de la Facultad de Teología, sino, más bien, el cumplimiento de una obligación derivada de mi propio oficio pastoral.

a) El Principio de Globalidad

Mi primera sugerencia es recordaros algo que bien sabéis, como principio hermenéutico del que nunca deberá apartarse el exegeta, porque es como luz que debe iluminar su tarea. Está contenido en la siguiente afirmación de la «Dei Verbum»: «Como la Sagrada Escritura se ha de leer o interpretar con el mismo Espíritu con que se escribió, es necesario atender al contenido y a la unidad de toda la Escritura para descubrir con exactitud el sentido de los textos sagrados, teniendo también en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»².

Es el principio que pudiéramos llamar de globalidad. Para la hermenéutica bíblica, la fe es un presupuesto necesario, tanto la actitud creyente (*fides qua creditur*) como la correcta correlación del texto sagrado en estudio con el resto del depósito revelado (*fides quae creditur*).

Condición para que nuestra hermenéutica sea plenamente acertada es, por lo dicho, una meditación de la Palabra desde una actitud amorosa. Jugando a los retruécanos, Miguel de Unamuno solía decir que más verdad que el conocido *nihil volitum quin praecognitum*, es el adagio por él inventado *nihil cognitum quin praevolitum*. La afirmación entraña meditable verdad cuando se trata de penetrar en el sentido más profundo de la Sagrada Escritura. Porque, si la experiencia nos demuestra que sin el amor es difícil enten-

1. DV n. 10.

2. DV n. 12.

der del todo las realidades naturales, mucho mayor es la necesidad del amor cuando se trata del conocimiento de las realidades sobrenaturales, como son las que la Revelación Divina nos descubre.

b) La perenne actualidad de la Palabra de Dios

Bien sabéis, de otra padre —y es mi segunda sugerencia— que el estudio de la Biblia difiere esencialmente en su método y contenido del que puede aplicarse a un libro profano o incluso espiritual. La Sagrada Escritura, por ser Dios quien habla a través de los hagiógrafos, nos ofrece palabras vivas, siempre actuales, que trascienden el tiempo aun habiendo sido dichas en un momento y lugar determinados; fecundas siempre para alimentar un diálogo sabroso entre Dios y el hombre. ¡Qué bien lo expresó el Concilio! «En los libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual. Por eso, se aplican a la Escritura de modo especial aquellas palabras: la Palabra de Dios es viva y eficaz (Hb 4,12); puede construir y dar la herencia a todos los santificados (Hch 20,32)»³.

De aquí que es bueno utilizar en la investigación bíblica los valiosos resultados de la lingüística moderna, según las diversas escuelas del análisis estructural, así como la interpretación psicoanalítica de las obras literarias y otras ciencias antropológicas (sociología, etnología, hermenéutica de los símbolos, etc.). Pero el exegeta católico no puede en modo alguno despojar a la Biblia de su propio «Sitz im Leben», que viene configurado por la Tradición viva de la Iglesia. Y ello es así, no por cumplir unas exigencias de coherencia dogmática, sino para no petrificar la Palabra de Dios, como si fuera un monumento literario de la antigüedad, de cuyo valor no se dice sino lo más elemental y superficial si se afirma solamente que se trata de un escrito extraordinario, admirable en su interés arqueológico, digno de ser contemplado y admirado... Bueno es atender en la hermenéutica bíblica a todos los distintos aspectos que se cruzan y entrecruzan en los libros sagrados: las circunstancias en que fueron escritos, las preocupaciones e intereses de los propios hagiógrafos, los destinatarios primeros de sus escritos, etc., etc., Pero,

3. DV n. 21.

si no atendemos a aquella singular vida y actualidad que tiene siempre la Biblia, podemos encubrir, cuando no se llega a olvidar o negar, que la Sagrada Escritura ha sido inspirada por el Espíritu Santo, pensando en los hombres de todas las tierras, de todos los tiempos, de todos los pueblos, sea cual fuere su formación y cultura.

Es el principio que llamaríamos de perenne actualidad de la Biblia. Nosotros, los hombres de 1985 somos destinatarios de los libros sagrados. El exegeta no puede ser, en consecuencia, un simple arqueólogo. Ha de sentirse destinatario de la Palabra de Dios. Y ha de tratar de investigar, en consecuencia, no sólo ni principalmente este o aquel detalle olvidado, o mal interpretado. No interesa tanto, aunque también interesa como es claro, lo que el escritor sagrado intentó comunicar a sus contemporáneos, cuanto lo que Dios dice a los hombres de aquel tiempo y a nosotros.

La exégesis católica tiene de este modo un grave reto que ha de superar con denuedo: el de superar la barrera levantada por la exégesis historicista, para elevar la conciencia de la proximidad entre la Biblia y los hombres de hoy. La actualización del mensaje divino, sin despreciar obviamente los datos que aportan a este fin los saberes lingüísticos, las investigaciones históricas, y los análisis literarios, es un elemento esencial de una sana hermenéutica bíblica.

* * *

Os decía que me atrevía a exponeros tímidamente algunas sugerencias, a fuer de pastor, y también como Padre Conciliar. Seguro estoy de que todo lo que os he recordado lo tenéis muy presente todos vosotros. Y ello casi me encoge más en mi timidez, por haberme extendido más de lo debido en la exposición de mis sugerencias. Perdonad mi atrevimiento. Termino. De nuevo, como en el comienzo de mis palabras, os deseo una estancia feliz en Pamplona; y pido al Señor que dé fecundidad a vuestros trabajos, avanzando en la línea fijada por dichas indicaciones que constituyen como coordenadas de toda hermenéutica bíblica católica.

DISCURSO DEL EXCMO. SR. D. ALFONSO NIETO,
RECTOR MAGNIFICO DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA

Excmos. y Revmos. Sres.,
Colegas de Claustro Académico,
Alumnos,
Señoras y señores.

Cuando la vista del hombre recorre un texto escrito o impreso, y la inteligencia abre sus puertas para absorber todo el significado de aquellos caracteres, nos encontramos ante una maravilla que se remonta al último día de la Creación: el hombre —sólo el hombre— lee.

Leer es entender, y entender supone interpretar lo leído. Aquí aparecen las palabras claves que, con ecos griegos —Hermenéutica— y sublime Texto —Biblia—, lleva el VII Simposio Internacional de Teología: *La Biblia ante la Hermenéutica*. Con tan corta frase queda resumida la convocatoria de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, para reflexionar científicamente sobre uno de los aspectos más apasionados del quehacer teológico actual.

Si la palabra tiende a reflejar la realidad, el texto escrito fija la expresión racional de la realidad contemplada por su autor. En cualquier rama del saber científico, la comunicación del autor siempre pasa por la inteligencia del lector que debe procurar identificarse con la mente de aquél, como etapa previa a cualquier posible interpretación. Mas el lector es persona distinta del autor, no necesariamente identificada con el universo conceptual de quien ha escrito el texto. ¿Cómo ser fiel al autor? En el ámbito de las Ciencias llamadas «profanas», hay una respuesta a esa interrogación que ofre-

ce poca duda: leyendo con esfuerzo por entender, o lo que también llamamos estudiar con rigor.

Los libros de la Sagrada Escritura tienen diversos autores humanos y es por eso legítimo investigar lo que quisieron decir. Pero el texto sagrado es también y principalmente texto de Dios; su sentido, lleno de riqueza humana fruto del autor que lo compuso es, además, realidad inagotable debido a la sabiduría infinita de su autor divino. Y eso da una dimensión nueva a lo que antes decía respecto al esfuerzo por entrar en relación con el autor.

¿Cuál es el camino para identificarse con el Autor principal del Texto Sagrado, es decir, con Dios? La respuesta positiva lleva a afirmar la necesidad de estar unido a El a través de quien por mandato divino tiene en última instancia el derecho y el deber de interpretar la Escritura: la Iglesia; así como a recordar la necesidad de ese contacto íntimo y personal con Dios que se designa con la expresión vida de fe. Porque, como proclama el Concilio Vaticano II, «el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente (cf. Col 3,16)»¹.

Para interpretar un texto, sirve de mucho contar con la amistad del autor, pues permite disipar dudas y facilita cualquier consulta. A veces, aun contando con la amigable colaboración del autor, es asunto que lleva tiempo, como me sucedió el pasado trimestre. Estaba estudiando el último trabajo publicado de un colega norteamericano, y tropecé con serias dificultades para entender algunos aspectos de la investigación. Después de pensarlo, decidí escribirle exponiéndole mis dudas. Al cabo de un mes tuve cumplida respuesta de ese colega y amigo. ¿Por qué cuento ahora este sucedido? Sencillamente para manifestaros que quienes os dedicáis al estudio y a la investigación de la Sagrada Escritura sois investigadores privilegiados. En vuestras manos está conocer y hablar sin tasa con el Autor Principal; no tenéis necesidad del Servicio de Correos ni de otras comunicaciones a larga distancia. Hablar con Dios, es decir, orar, constituye un modo específico de vuestro trabajo. De algún modo se podría afirmar que vuestra investigación exige vuestra oración, siendo protagonistas y no meros espectadores de los textos Sagrados.

1. Const. Dog. *Dei Verbum*, n. 8.

Al filo de estos comentarios vienen con fuerza a mi memoria ideas que tuve la gracia de escuchar al Fundador de esta Universidad, Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Recomendaba —mejor dicho, recomienda, pues ha dejado numerosos textos escritos ya publicados— *para acercarse al Señor a través de las páginas del Santo Evangelio, hacer esfuerzo por meterse de tal modo en la escena, que participéis como un personaje más. Y añadía: Así —sé de tantas almas normales y corrientes que lo viven—, os ensimismaréis con María, pendiente de las palabras de Jesús o, como Marta, os atreveréis a manifestarle sinceramente vuestras inquietudes, hasta las más pequeñas*².

Esa identificación con el autor, abre el camino a la tarea de interpretación. Como en cualquier otro trabajo de investigación científica, se pide a quien lo realiza, seriedad en el método, estudio abundante, dedicación profesional. Este rigor tan típico del quehacer universitario, ha de estar aumentado, si cabe, por la trascendencia de la materia a que os dedicáis y por las repercusiones en la vida práctica que comporta. Recuerdo especialmente a este respecto el amor del Fundador de esta Universidad a los estudios exegéticos y teológicos, su impulso a la investigación científica en la amplia gama de las disciplinas bíblicas y su preocupación por poner al alcance de todos la Sagrada Escritura, como se muestra en numerosas iniciativas de las que es buen ejemplo la edición de la Biblia con amplios comentarios doctrinales y ascéticos realizados por profesores de esta Facultad. Por estas razones y por vuestra amable presencia, os doy la cordial bienvenida en nombre del Gran Canciller de la Universidad de Navarra, Mons. Alvaro del Portillo, de quien es justo destacar ahora, su aliento para que este Simposio logre los resultados más positivos y eficaces en servicio de la Iglesia.

Quiero expresar la gratitud al Excmo. Sr. Arzobispo de Pamplona, mi buen amigo Mons. José María Cirarda, por su presencia y por las palabras que ha tenido la gentileza de dirigirnos.

Con el deseo de que vuestro trabajo rinda los mejores frutos sólo me resta declarar abierto el VII Simposio Internacional de Teología.

2. *Amigos de Dios*, n. 222.

I

Filosofía, Teología y Hermenéutica

